[illegible] Lucka

Die drei Stufen der Erotik





Ellen Neustädter

in Verehrung und Dankbarkeit!

Emil Lucka

Wien, zu Pfingsten 1918

Die drei Stufen der Erotik

Die drei Stufen der Erotik

Bücher von Emil Lucka:

Grenzen der Seele. 1. bis 2. Aufl. 1916; vergriffen 1917.
Erschien in fünfter erweiterter Auflage in zwei Bänden:
Das Tragische. Erster Teil der Grenzen der Seele.
Stufen der Genialität. Zweiter Teil der Grenzen der Seele.
Schuster & Loeffler, Berlin.

*

Tod und Leben, Roman. Egon Fleischel & Co., Berlin.

Das Unwiderrufliche, Vier Zwiegespräche.
Egon Fleischel & Co., Berlin.

Eine Jungfrau, Roman. 2. Aufl. Egon Fleischel & Co., Berlin.

Adrian & Erika, Roman. Egon Fleischel & Co., Berlin.

Isolde Weißhand, Ein Roman aus alter Zeit.
S. Fischers Bibliothek Zeitgenössischer Romane.

Winland, Novellen und Legenden. Deutsch-Österreichischer Verlag, Wien.

Buch der Liebe. Deutsch-Österreichischer Verlag, Wien.

Das brennende Jahr. 44 Kriegs-Anekdoten. Schuster & Loeffler, Berlin.

In Vorbereitung:

Heiligenrast. Ein Roman aus alter Zeit. Schuster & Loeffler, Berlin.

Emil Lucka

Die drei Stufen der Erotik

Siebente bis achte Auflage

Neu bearbeitete Volksausgabe



Schuster & Loeffler in Berlin

Vorrede

Dieses Buch, das zu allen Gebildeten spricht, will die Grundformen des erotischen Fühlens herausarbeiten und die eigentümlichen Vollendungen des Liebeslebens vorführen, die ich „Metaphysische Erotik“ nenne. Alles historische Detail ist nur soweit berücksichtigt worden, als es zum Beweise, zur Verdeutlichung und zur Belebung des Gegenstandes dient.

In meiner Darstellung verweben sich kulturgeschichtliche und psychologische Motive. Der einseitige Blick auf das Historische hätte eine Geschichte der Liebe ergeben, zu der ich weder die Befähigung noch die Neigung habe. Eine zeitlose psychologische Darstellung wiederum hätte mir den gerechten Vorwurf eingetragen, ich handelte von Fiktionen und nicht von Wirklichkeiten. Was die Psychologie als notwendige Stadien des erotischen Fühlens erkannt hatte, mußte die Geschichte als existierend und als charakteristisch für eine ganze kulturelle Formation beweisen. Selbstzweck ist die Kulturgeschichte nur in dem Kapitel „Die Geburt Europas“.

So möchte ich meine Arbeit am liebsten als eine Monographie aus dem menschlichen Gefühlsleben angesehen wissen. Ich bin darauf gefaßt, mehr Ablehnung als Zustimmung zu finden: weder der Historiker noch der Psychologe werden zufrieden sein; und auch dessen bin ich mir bewußt, daß mein Standpunkt durchaus „unmodern“ ist. Stimmt doch heute alles überein, im Geschlechtstrieb die einzige Quelle der Erotik zu sehen und die Liebe nur als seine feinste Ausstrahlung, als seine Sublimierung, gelten zu lassen, während ich ihre Selbständigkeit beweisen will. Und sodann wird der Gedanke befremden, daß ein wichtiges Gefühl wie die Liebe in historischer, nicht allzuferner Zeit entstanden sei. Denn man ist, allem äußeren Entwicklungsglauben zum Trotz, geneigt, die Unveränderlichkeit der menschlichen Natur anzunehmen.

Wien, am 18. August 1912. E. L.

Zur neuen Ausgabe

Die vorliegende Bearbeitung enthält alles Wesentliche der ersten Ausgabe, ist aber im Umfang bedeutend vermindert, weil ich das historische Material eingeschränkt, die Quellen-Nachweise ganz weggelassen habe.

Wien, im Dezember 1916. E. L.

Inhalt

Seite

Vorrede 5

I. Stufe. Der Geschlechtstrieb 7

II. Stufe. Die Liebe 26

1. Die Geburt Europas 26

2. Die Vergöttlichung der Frau. (Erste Form der metaphysischen Erotik 105

Die Minne 105

Die Himmelskönigin 138

Dante und Goethe 168

Michelangelo 190

3. Verfälschungen der metaphysischen Erotik . . 200

III. Stufe. Die Einheit von Geschlechtlichkeit und Liebe 209

1. Die Sehnsucht nach der Synthese 209

2. Der Liebestod. (Zweite Form der metaphysischen Erotik) 230

3. Der Widerstreit zwischen Geschlechtlichkeit und Liebe: Der Liebessucher und der Liebesknecht 247

4. Die Rache der Geschlechtlichkeit: Das Dämonische und das Obszöne 255

Schluß. Das phylogenetische Gesetz: Der Einzelne als Verkürzung der Menschheit 267

Erste Stufe: Der Geschlechtstrieb

Das Geschlechtsleben der Menschen ist bis in geschichtliche Zeiten hinauf ungeordnet und wahllos gewesen. Jede Frau — wahrscheinlich innerhalb eines Stammes — gehörte jedem Manne an. Herodot berichtet von Männer- und Weibergemeinschaft noch aus historischer Zeit, zumindest bei einigen weit voneinander lebenden Völkern, wie Massageten und Äthiopiern. Ob solche Zustände auf der ganzen Erde bestanden haben, ist zweifelhaft, es wird von neueren Ethnologen, besonders von Westermarck, bestritten. Über jeden Zweifel ist erhaben, daß geschlechtliche Vermischung in irgendwelchen, sei es auch eingeschränkten Formen, wie der Gruppenehe, dem Tauschen und Verleihen der Frauen oder sonstwie, bestanden hat.

Da die Verwandtschaft der Mutter mit ihren Kindern von Natur gegeben war, mußte die erste menschliche Familie um die Mutter geschart sein, die Mutter als das natürliche Oberhaupt anerkennen. Und auch später, als schon der ursächliche Zusammenhang der väterlichen Zeugung mit der Geburt erkannt war — er leuchtet ja nicht ohne weiteres ein —, ist es lange so geblieben. In allen Ländern der Mittelmeerkultur, besonders in Lykien, Kreta und Ägypten, ist die Vorherrschaft des Mütterlich-Weiblichen vor dem Männlichen in Familie und Staat gut bezeugt, sie hat ihre Abspiegelung in den orientalischen Naturreligionen sowohl bei Semiten als auch bei Indogermanen gefunden und ist in die griechische Götterlehre mit aufgenommen worden. Es ist das Verdienst Bachofens, dieses wichtige Stadium im Geschlechtsverhältnis der Menschen erkannt und nachgewiesen zu haben. „Ausgehend von dem gebärenden Muttertum, dargestellt durch ihr physisches Bild, steht die Gynäkokratie ganz unter dem Stoff und den Erscheinungen des Naturlebens, denen sie das Gesetz ihres inneren und äußeren Daseins entnimmt, fühlt sie lebendiger als spätere Geschlechter die Unität alles Lebens, die Harmonie des Alls, welcher sie noch nicht

entwachsen ist ... In allem den Gesetzen des physischen Seins gehorsam, wendet sie ihren Blick vorzugsweise der Erde zu, stellt die chthonischen Mächte über die des uranischen Lichtes." — Die Kinder sind der Mutter entsprossen wie die Pflanzen der Erde, und die mütterlichen Gottheiten, die Mächte der unerschöpflichen Fruchtbarkeit, Gäa, Demeter und Isis, werden verehrt. Diese Menschen fühlen sich noch durchaus als Teile der Natur, sie haben den Glauben, aus der Natur herauszutreten und selbständig etwas gegen sie zu erschaffen, noch nicht gefaßt, sie neigen sich gehorsam dem allgemeinen Kreislauf, denn sie empfinden sich selbst nicht als einzelne, ringsum abgeschlossene Individuen, sie sind Glieder des Stammes, vor dessen Leben das fragmentarische Leben des einzelnen nichts bedeutet, die Familie, die um die Mutter aufwächst, und der Stammesverband sind die eigentliche Einheit — wie der Bienenschwarm und nicht die einzelne Biene erst ein Ganzes ausmacht. Ihre Gemeinschaften stehen noch durchaus innerhalb der Natur, sie haben kein geistiges Leben und keine Geschichte; denn geistige Wertschöpfung und Kultur, die das historische Leben erst begründen, sind an die Überwindung des naturhaften Daseins geknüpft. Die Differenzierung der Menschen voneinander hat noch kaum eingesetzt, einer gleicht dem andern in seinem Aussehen, aber auch in seinem Fühlen und Tun (vergleichbar den heutigen zivilisierten Ostasiaten).

In den Mittelmeerländern (ebenso wie in Indien und Babylonien) findet das erste Stadium des sexuellen Verhaltens, die regellose, unpersönliche Vermischung, ihren durch die Religion geheiligten Ausdruck in den jährlich wiederkehrenden Frühlingsfesten des Adonis und Dionysos, der Mylitta, Astarte und Aphrodite. Die absolute geschlechtliche Zügellosigkeit, die sich wahllos ergießende Fruchtbarkeit wurde gefeiert. Jede Frau mußte sich jedem Manne hingeben, der Mensch beging die wiedererwachende Zeugungskraft der Erde als Geschöpf der Natur in hemmungsloser Brunst. Er wollte nichts anderes sein als die Pflanzen, die ihren Samen in die Winde streuen — wo neues

Leben entstand, wurde nicht gefragt, durfte nicht gefragt werden. Je intensiver die allgemeine Vermischung stattfand, desto vollkommener wurde der Sinn dieser unpersönlichen Geschlechtlichkeit erfüllt. Die gestaltlosen Mächte der Lust und der wuchernden Vegetation hätten die Individualisierung des Triebes nimmer geduldet. Nicht das Verhältnis eines Mannes zu einer Frau, die an Individuen gebundene, von Individuen beherrschte Geschlechtlichkeit wird bei diesen Orgien begangen, sondern die möglichst vollständige Vereinigung des Männlichen und des Weiblichen, das sich im Menschen wie in der Natur offenbart. Und diese Entfesselung des Triebes wird nicht etwa symbolisch empfunden; dazu hätte der Mensch als geistiges Wesen der Natur gegenüber treten müssen und ihr Walten durch sein eigenes Tun bildlich und umformend widerspiegeln: er will vielmehr die Natur in sich selbst erfüllen. Vor der Majestät des Geschlechtes, das in den gestaltlosen Urmüttern Rhea, Demeter, Kybele und ihren menschlichen Sprößlingen, dem phallischen Dionysos und der hundertbrüstigen ephesischen Göttin angebetet wird, verschwindet der einzelne Mensch in seiner jämmerlichen, hinfälligen Begrenztheit — das Geschlecht ist unsterblich, das Geschlecht und der Urstoff, die *ὕλη*, die Aristoteles dem *εἶδος*, der Gestalt, entgegensetzt. „Der Körper stammt vom Weiblichen her, die Seele vom Männlichen." — Entstehen und Wieder-Vergehen, ohne Sinn, ja ohne bestimmte Richtung, das ist der Inhalt dieser alten Kulte, unermüdliche Vereinigung der Geschlechter ihr Gottesdienst. Zwischen den Generationen aber gibt es nur das natürliche Band der Mutterschaft, das erste, das die Menschheit kennt und das sie nicht als konkrete Beziehung zwischen einzelnen Individuen, sondern als allgemeine mütterliche Naturkraft fühlt. Die Herrinnen dieses Kultes, das sind die Mütter im Faust, die grenzenlosen, formlosen, außer Zeit und Raum thronenden und daher unsterblichen Gebärerinnen und Hüterinnen alles Menschenseins. Vor ihrer schweigenden Größe wird der Wunsch des Mannes, seine Grenzen zu finden

und zu wahren, Form und Individualität zu gewinnen, Frevel; sie gewähren Unsterblichkeit im Geschlecht — über das persönliche Eigenleben haben sie den Fluch des Todes verhängt.

Diesem Stadium der vaterlosen Naturzeugung entsprechen die philosophischen Lehren, die alles Geschaffene aus den Elementen, aus Erde oder Wasser, hervorgehen lassen. Die spätere Zeit findet ein geistiges Prinzip, ein Werden oder ein unveränderliches Sein, endlich den Widerstreit zwischen Geist und Materie.

Jeder Versuch, die allgemeine Sexualität einzuschränken, mußte in diesem Stadium als verbrecherisch und irreligiös empfunden werden. Jungfräulichkeit wurde von den Göttern der Lust und der Zeugung nicht geduldet, ihr Opfer war — besonders bei den semitischen Völkern und den Indern — Pflicht, der Gott selbst nahm in Gestalt seines ehernen männlichen Bildnisses den Erstling der Mädchen in Empfang. Sein Amt wurde später von den Priestern übernommen und lange ausgeübt.

Gegen die Sexualität, die nicht auf dem Verhältnisse zwischen Mann und Frau, sondern auf der Vereinigung von Männlichkeit und Weiblichkeit beruhte, erhoben sich in dem Augenblick Widerstände, als es Menschen gab, die anfingen, sich als abgeschlossene Individuen zu fühlen. Solange die Ähnlichkeit zwischen den Stammesgenossen so groß war, daß sie alle individuellen Unterschiede bis zur Gleichförmigkeit überdeckte, lag kein Grund vor, beim Geschlechtsverkehr zu wählen. Jede Frau war jedem Manne recht, wobei eine gewisse, physiologisch begründete Auswahl wirksam gewesen sein wird, die gesunden, jugendlichen und kräftigen Individuen werden immer bevorzugt worden sein. Doch hiervon abgesehen muß der Instinkt, sich nicht mit jedem Partner zufrieden zu geben und unter mehreren auszuwählen, historisch mit der äußeren und dann mit der inneren Differenzierung der Menschen zusammengefallen sein. Erst wenn sich diese von jener merklich unterscheidet, kann das Gefühl entstehen: diese ist mir lieber als jene. So tritt also zugleich mit der wachsenden Differenzierung der Menschen ein, wenn auch in sehr

bescheidenen Grenzen stehendes, auswählendes Moment ins Geschlechtsleben. Mit dieser allmählichen Bildung der Individualität ist aber auch schon das neue Motiv gegeben, das sich wie gegen die allgemeine sexuelle Vermischung, so auch gegen die Gynäkokratie überhaupt auflehnt. Männer kamen, die sich ihre Welt selber schaffen wollten; waren sie doch von der Unsterblichkeit des mütterlichen Lebens ausgeschlossen, als (relativ) Vereinzelte standen sie dem stofflichen Zusammenhang der in der Kette der Mütter lebenden Generationen gegenüber. Halbgöttern, Söhnen von Lichtgottheiten und irdischen Müttern, wird die Erhebung der Menschheit aus chaotischem, unpersönlichem Dasein zu der neuen Existenzform zugeschrieben, die nicht mehr auf dem Naturleben, sondern auf der gestaltenden Kraft des Menschen beruht. An Herakles, Theseus, Perseus hat der Mythos die Überwindung der alten Mächte geknüpft, sie haben die Tat des Menschen, die Kultur, gegründet und zuerst den Lichtgottheiten geopfert. „Sie werden dadurch für die ganze Menschheit Befreier von der ausschließlichen Stofflichkeit, der sie bisher verfallen war, Begründer einer geistigen Existenz, die höher ist als die körperliche, inkorruptibel wie die Sonne, aus der sie stammen, Heroen einer durch Milde und höheres Streben ausgezeichneten Gesittung, eines ganz neuen Rechtes." (Bachofen.) Die Lehren des Pythagoras und des Platon von der Seelenunsterblichkeit und der Seelenwanderung sind die späte philosophische Vollendung dieses veränderten Grundgefühles, das den Mittelpunkt des Daseins in die Seele hineinverlegt und die Grundlage des europäischen Kulturgeistes werden sollte.

Heinrich Schurtz hat — nicht im Hinblick auf das Mutterrecht — gezeigt, daß sich frühzeitig und an sehr vielen Stellen der Erde nachweisbar, neben der Familie Bünde unverheirateter Männer bildeten, die gegenüber dem in der Mutterfamilie vertretenen Blutsverband einen freieren und leichter beweglichen Geselligkeitsverband darstellten. Da die Knaben, die der mütterlichen Pflege entwachsen waren, sich zu Spiel- und später zu

Jagd- und Kriegszwecken zusammentun mußten, beruhte die Bildung solcher Männerverbände auf notwendigen Lebensbedingungen; und es ist ebenso einleuchtend, daß vom Männerhaus Neuerungen und Erfindungen aller Art gegenüber den stets konservativen Frauen ausgegangen sind, daß hier der Keim zu allen geistigen und kulturellen Entfaltungen gelegt werden mußte. Dieses Sichzusammentun der Männer, die Bildung von Verbänden, die nicht auf natürlicher, auf Blutsgemeinschaft beruhen, sondern auf dem Gefühl der Kameradschaft oder Freundschaft, sieht aus wie gegen das natürliche Gebundensein in der Familie gerichtet, vielleicht wie Feindschaft gegen die Frau, Verachtung der Frau; es dürfte sicherlich mit der so verbreiteten Männerliebe der alten Welt zusammenhängen.

Von Männerverbänden — sie mögen nun in alter Zeit so gewesen sein, wie sie Schurtz beschreibt, oder anders — ist der Kampf gegen die Mutterfamilie ausgegangen und hat endlich zum definitiven Sieg des männlichen Prinzipes geführt, zur Errichtung der väterlichen Familienhoheit, des antiken Männerstaates, in dem die Frauen rechtlos gewesen sind, und endlich zur Herrschaft des Geistigen, zum Sieg der Lichtgottheiten über die irdischen Mächte der Fruchtbarkeit. Diese Umwälzung ist eine überaus prinzipielle, vielleicht die prinzipiellste aller menschlichen Umwälzungen. Bevor jedoch die Einehe hergestellt war — neben der es immer noch eine freie Prostitution gegeben hat — sind verschiedene Kompromißformen zwischen ihr und der regellosen Vermischung sanktioniert gewesen, Einschränkungen und Regeln, die alle die Absicht verfolgten, den von den Göttern geheiligten allgemeinen Geschlechtsverkehr eine Zeitlang frei zu geben und durch dieses Opfer die alte Sitte mit der neuen zu versöhnen. Hierher gehört vor allem die Tempelprostitution, die bei vielen Völkern Kleinasiens, der griechischen Inseln, Babyloniens und Indiens bezeugt ist. Sie bestand darin, daß sich an dem großen Frühlingsfest der Liebesgöttin jedes Mädchen im Tempel darbot und sich jedem Manne gegen ein Geldgeschenk

hingeben mußte. Manche gewann auf diese Weise die Mitgift für ihre später streng gewahrte Ehe mit einem einzigen Manne. So war der religiösen Forderung Genüge getan, zuerst jedes Jahr aufs neue, später einmal für alle Male. „Die jährlich wiederholte Darbietung wich der einmaligen Leistung, auf den Hetärismus der Matronen folgte jener der Mädchen, auf die Ausübung während der Ehe die vor derselben, auf die wahllose Überlassung an alle die an gewisse Persönlichkeiten" (Priester). — „Dem Naturgesetz des Stoffes ist eheliche Verbindung fremd und geradezu feindlich. Die eheliche Ausschließlichkeit beeinträchtigt das Recht der Mutterliebe — darum muß das Weib, das in die Ehe tritt, durch eine Periode des freien Hetärismus die verletzte Naturmutter versöhnen und die Keuschheit des Matrimoniums durch vorgängige Unkeuschheit erkaufen. Der Hetärismus der Brautnacht beruht auf dieser Idee. Er ist ein Opfer an die stoffliche Naturmutter, um diese mit der späteren ehelichen Keuschheit zu versöhnen. Darum wird dem Bräutigam erst zuletzt die Ehre zuteil. Um das Weib dauernd zu besitzen, muß es der Mann erst anderen überlassen." (Bachofen.) — Später wurden an Stelle aller Mädchen nur einige als Hierodulen geweiht und dadurch alle anderen vom Jungfrauenopfer losgekauft.

Nicht auf erotischem Gebiet, sondern auf politischem und sozialem liegen die eigentlichen Gründe für die Einführung und Sanktionierung der Monogamie, der Voraussetzung des griechischen Staates. Das Bedürfnis des Mannes, sicher bezeugte Kinder zu haben, damit er ihnen sein Gut hinterlassen könne, war das entscheidendste; die Erbfolge von Vater zu Sohn entstand, die im römischen Recht ihre klassische Vollendung gefunden hat. Das andere Motiv, daß jeder Mann einen Sohn wünschte, war in der religiösen Vorstellung begründet, daß der Schatten nach dem Tode des Körpers Opfernahrung braucht, die ihm von den leiblichen Nachkommen gespendet werden muß. (Ebenso bei den Indern und Ostasiaten.) In mehreren grie-

chischen Staaten ist die Ehe gesetzlicher Zwang gewesen, Ehelose verfielen der Strafe. Irgendeine innere oder äußere Gebundenheit war damit für den Mann nicht gegeben, er konnte bei den gebildeten Hetären geistige Anregung finden (wenn er nicht Männerfreundschaft vorzog), bei den Sklavinnen sinnlichen Genuß; die Frau aber war als Hüterin des Herdfeuers und der Nachkommenschaft geehrt, wenn auch nicht frei. Für die Ehescheidung gab es nur einen gesetzlichen Grund: Unfruchtbarkeit, weil ja so der einzige Zweck der Ehe verfehlt worden wäre. Von ehelicher Liebe in unserem Sinn war nicht die Rede. — Alles das hat sich bis zum Ausgang der Antike nicht geändert, nur die religiösen Vorstellungen büßten im späteren Rom ihre Macht ein. Hierüber sagt Otto Seeck: „Die Frau erfüllte also wirklich gar keinen anderen Zweck, als dem Haus ebenbürtige Nachkommen zu verschaffen; und dabei stellte sie Prätensionen und machte dem Manne mit Eifersucht und böser Laune das Leben sauer, oder sie brachte ihn gar durch Untreue in der Leute Mäuler. Daß man da die Ehe nur als eine Pflicht gegen den Staat betrachtete, der man sich seufzend unterzog, ist wohl begreiflich; und begreiflicher, daß so viele nicht patriotisch genug waren, um diese Last auf sich zu nehmen." Daneben gab es „eine Prostitution von größter Verbreitung und unglaublicher Wohlfeilheit".

So folgt der unpersönlichen, allgemeinen geschlechtlichen Vermischung durch den Sieg des männlichen Geistprinzipes über das naturhafte weibliche das zweite Stadium, das den Geschlechtstrieb auf einzelne Individuen einschränkt (was mit „Liebe" nichts zu schaffen hat). Die Vermischung wird, wenigstens prinzipiell und als Desiderat, durch die Einehe ersetzt. Die mächtigste der auf uns gekommenen griechischen Tragödien, die Orestie des Äschylos, birgt als tiefen mythischen Kern den Sieg der neuen Gottheiten des Lichtes über die alten mütterlichen Mächte. Orest hat sich gegen das alte Recht vergangen und durch Muttermord den Mord am Vater zu sühnen gewagt.

Um das Recht dieser Tat entbrennt der Kampf zwischen den Erinnyen, den Vertreterinnen des alten mütterlichen Rechtes, und dem Sonnengott Apollon. Den namenlosen nächtigen Erinnyen gilt als schwerstes aller Verbrechen der Muttermord, weil das Kind mit der Mutter am innigsten verwandt sei. Apollon aber hat Orest die Tat geboten, damit der Mord am Vater nicht ungerächt bleibe. Er verkündet:

„Nicht ist die Mutter ihres Kindes Zeugerin,
Sie hegt und trägt das auferweckte Leben nur;
Der Vater zeugt, sie aber wahrt ihm nur das Pfand."

Und die Erinnyen klagen:

„So stürzest du die Götter alter Zeit hinab!"

Athene aber, die jungfräuliche Göttin, tritt als Versöhnerin zwischen die Parteien, sie, die mutterlos aus dem Haupte des Zeus Geborene, entscheidet zugunsten der neuen Ordnung, die den Vater über die Mutter stellt. Orest geht frei aus, seine Tat ist gut nach dem neuen Recht. (Bachofen.) — Mit dieser Tragödie ist der Sieg des männlichen Prinzipes in Griechenland symbolisch verewigt. In Athene aber verkörpert sich das neue hermaphroditische Ideal der Griechen, das mit ihrer Homosexualität zusammenhängt (und das uns noch beschäftigen wird). —

Es ist ein Gesetz des Seelenlebens: was jemals im Gefühl der Menschheit lebendig gewesen ist, kann nicht ganz verloren gehen. Aller zunehmende Reichtum der Seele beruht auf dieser Wahrheit. Neues wird erschaffen, aber das Alte bleibt bestehen; es wird meistens in eine niedrigere Sphäre des Wertes verwiesen, sinkt in tiefere soziale Schichten, aber es lebt fort und geht mannigfache Verbindungen mit dem Neuen ein. Für das Verhältnis der Geschlechter gilt dieses Gesetz ausnahmslos, es wird uns noch mehr als einmal begegnen. In der zweiten Periode, welche durch die dem Altertum fremde seelische Liebe charakterisiert ist, lebt die bloße Geschlechtlichkeit als ungebrochene Macht weiter fort; aber sie hat ihre maßgebende Stel-

lung verloren und wird nicht nur als unedel und niedrig entwertet, sondern auch als sündhaft und dämonisch stigmatisiert, weil die Zeit von einem Neuen bewegt ist.

Ein ähnliches, wenn auch nicht so schroffes Verhalten — entsprechend der geringeren Schroffheit der Gegensätze — bestand im klassischen Griechentum. Das höhere, bewußte Geistesleben hatte sich von der chaotischen Geschlechtlichkeit abgewendet, es hatte den Trieb in geregelte Bahnen gelenkt und im platonischen Eros — der gleich zu besprechen sein wird — sogar eine neue Erotik geschaffen. Aber unter dieser Schichte bestand die naturhaft wuchernde Sexualität weiter fort, und es entsprach durchaus der Weisheit des Griechengeistes, daß sie nicht übersehen und hysterisch versteckt wurde, sondern ihre Stelle innerhalb des neuen Systems erhielt. Die unpersönliche Sexualität wurde in das Dunkel der Mysterien zurückgedrängt, wo sie, dem Auge der neuen Lichtgottheiten entzogen, ihren unlöschbaren Durst zu büßen suchte. Die Mysterien waren der Tribut, den das apollinisch gewordene Griechentum dem chaotischen Asien Jahr für Jahr darbrachte, um sich für seine höheren geistig-seelischen Zwecke loszukaufen. Die Lichtkultur Athens ruht auf dem Nachtkult der sexuellen Mysterien: An den Festen des doppelgeschlechtigen Dionysos und der Demeter, die als Fortsetzungen des Adonis- und Mylittakultes zu betrachten sind, wurde das unpersönliche zeugende Element, der Phallus, und der blind empfangende Schoß verehrt. Hier, unter der Oberfläche des nach männlichen Werten geordneten Griechenstaates, dessen Ideal Platon aufgestellt hatte und der den Geschlechtstrieb im Dienst einer geregelten Fortpflanzung einzudämmen bestrebt war — hier lebte wie ein wilder Protest der orgiastische Kult der alten asiatischen Gottheiten fort, die dem Sterblichen in der brünstigen Lust der Zeugung und Empfängnis etwas vom Urgeheimnis alles Lebens übergeben hatten. Frauen hatten den Kult der nicht über sich hinaus wollenden Lust bewahrt, Bacchantinnen, Männer in Weiberkleidern und Kastratenpriester

opferten den wahllos spendenden gnädigen Göttern. Soll doch Dionysos selbst die Amazonen, die wilden Feindinnen der Männer, bezwungen und zu seinem Dienst bekehrt haben. Am Anfang der Euripideischen „Bakchen", die den Kampf zwischen der wilden Naturgeschlechtlichkeit und der neuen Ordnung zum Gegenstand haben, schildert Dionysos, wie er über ganz Asien hingezogen und endlich nach Griechenland gekommen ist, von einem wilden Frauenschwarm gefolgt. Sein Kult war aber nicht nur ein Kult der Sinnlichkeit und des Rausches, sondern auch ein milder Naturdienst, der die Schranken zwischen Mensch und Tier aufhob — die für den Kulturgeist unüberschreitbar sind —, der alles Lebendige liebevoll einschloß. In den „Bakchen" heißt es, daß die Frauen, die aus der Stadt entflohen sind, um dem bezaubernden Fremdling Dionysos zu folgen, nun auf Bergen hausen, sie haben sich zahme Nattern ins Haar geflochten, tragen die Brut der Wölfe und Rehe in den Armen und nähren sie an der eigenen Brust, Wein und Milch fließt, wenn sie mit dem Thyrsos an die Erde schlagen usf. — Dionysos warnt den Pentheus, den Vertreter der hellenischen Männerordnung, sich in männlicher Kleidung unter die Mänaden zu wagen.

„Du wirst ermordet, wenn du dort als Mann erscheinst!"

Und der Gott weiß das Geheimnis der männlichen und der weiblichen Art:

„Erst verrücke
Ein leichter Wahnsinn sein Gemüt; denn ist er sein
Bewußt, so legt er's nimmer an, das Frauenkleid;
Doch ist er wirr im Geiste, legt er's sicher an."

Pentheus erkennt in Dionysos, dem „weibischen Fremdling", der die Frauen zur Raserei hinreißt, den Feind der höheren Gesetzlichkeit — und er wird von den Schwärmen der Bakchen, zuerst von seiner eigenen Mutter Agave in Stücke gerissen und dem „Stiergott" Dionysos als Opfer dargebracht. Am Schluß dieser merkwürdigen und tiefen Dichtung weicht der Wahn von Agave, sie verflucht alles, was sie in ihrer Besessenheit getan

hat — das Weib unterwirft sich der neuen geistigen Ordnung der Dinge. — Wir verstehen nun auch, warum Hera, die Schützerin der neugeordneten Einehe, den Dionysos haßt und schon ungeboren zu töten trachtet. —

Die schöne Sage von Orpheus hat das Verhältnis zwischen dem primitiven unpersönlichen Geschlechtstrieb und seiner Individualisierung auf einen einzigen Menschen zum Gegenstand. Orpheus klagt sieben Monate lang um den Tod der Euridike und wendet sich feindlich von allen anderen Geschöpfen der Erde. Diese Treue beleidigt und empört die thrakischen Weiber, sie sehen hier etwas Neues, dem naturhaften Dasein Verderbliches, und bei einer nächtigen Dionysosfeier stürzen sie sich auf den Sänger — den Vertreter höherer hellenisch-musischer Werte — und reißen ihn in Stücke. Aber noch sein totes Haupt schwimmt die Fluten hinab und spricht: Euridike! — Es ist gewiß, daß zu jener mythischen Zeit solch eine Liebe nicht bestanden hat. Aber der griechische Genius hat vorahnend die Liebe zu einer einzigen Frau gegen die allgemeine Geschlechtervermischung gestellt.

Wir haben bisher einen allgemeinen, nicht auf eine bestimmte Person gerichteten Geschlechtstrieb vorgefunden, gegen den sich die Tendenz zur Individualisierung, wenigstens in eingeschränktem Maße, durchzusetzen trachtet. Aber auch bei dieser Individualisierung handelt es sich nur um den Geschlechtstrieb und nicht etwa um „Liebe“. Sie ist in der alten Welt noch nicht vorhanden, und wenn auch die Mythe von Orpheus ein Gefühl birgt, das an die moderne Liebe anklingt, so bleibt dieser Fall meines Wissens im griechischen Altertum vereinzelt — und mag immerhin als Vorahnung von etwas Neuem angesehen werden, wie sich ja auch deutliche Antezipationen des Christentumes bei Platon finden. Solche Erscheinungen — deren Existenz ich auf meinem Gebiete dahingestellt sein lasse, aber im ganzen doch für unwahrscheinlich halte — begegnen, wie man weiß, im Lauf der Geschichte nicht selten, bleiben aber kulturhistorisch betrachtet

wirkungslos, Vorausahnungen der Zukunft, die in ihrer Zeit nicht verstanden und vielleicht als Kuriositäten aufbewahrt werden.

Wenn auch das Altertum die seelische Liebe des Mannes zur Frau noch nicht kennt, so wird doch bei Platon mit vollem Bewußtsein der Sexualität, dem „niedrigen und gemeinen Eros", ein „himmlischer Eros", eine seelische Liebe entgegengestellt. Pausanias sagt im „Gastmahl": „Die gemein Liebenden lieben Weiber nicht weniger als Knaben. Ferner sind sie mehr verliebt in die Leiber als in die Seelen . . . Sie streben nur, das Ziel ihres Verlangens zu erreichen, ohne Sorge, ob es schön sei oder nicht. Ihr Eros ist ein Gespiele jener jüngeren Göttin, deren das weibliche und das männliche Geschlecht teilhaft war. Der andere Eros aber ist der himmlischen Göttin (Aphrodite Urania) Genoß; sie ist nicht aus der Vermischung des Männlichen mit dem Weiblichen, sondern aus dem Männlichen allein entstanden, sie ist die Ältere und nicht mit Wollust Befleckte . . . Schlecht ist jener gemeine Liebhaber, welcher den Leib mehr als die Seele liebt. Auch hat seine Liebe sehr wenig Bestand, wie der Gegenstand seiner Liebe. Dieser Eros, der himmlischen Göttin Genoß, ist es, welcher dem Liebenden und dem Geliebten das Streben nach Tugend mit Gewalt ans Herz legt. Jener Eros ist der anderen Göttin der gemeinen Aphrodite, Gespiel." — Und ein anderer Teilnehmer am Gastmahl, Aristophanes: „Dieses Sehnen scheint nicht ein Verlangen nach sinnlicher Lust zu sein, als ob darum der eine sich des Umgangs mit dem andern so inbrünstig erfreute; nein, es ist offenbar, daß jede dieser beiden Seelen etwas will, was sie nicht aussprechen, sondern nur ahnen und andeuten kann." — Und die geheimnisvolle Diotima hat den Sokrates das gelehrt, was über den gewöhnlichen Sinnentrieb hinausführt und zu etwas Seelischem, Göttlichem durch die Liebe hinleitet — ein ganz neues Element im erotischen Leben. „Die nun fruchtbar am Leibe sind, gehen vorzüglich den Weibern nach; die

aber in der Seele lieben und unsterblich werden wollen durch Weisheit und Tugend, die suchen eine schöne, edle und reiche Seele, sich ihr ganz hinzugeben." — Die edle Seele aber war nach der Auffassung des klassischen Griechentums nur den Männern eigen. Die Frau gehörte den niedrigen animalischen Kreisen an und war zur Wollust und zur Fortpflanzung bestimmt. Bedeutet doch die platonische Ideenlehre den philosophischen Sieg des männlich-geistigen Prinzipes über die Natur, die Materie und ihre Hüterin, die Frau (vielleicht sogar die Rache des Griechengeistes an der ursprünglichen naturhaften Gebundenheit des Menschen). „Daher hat sie (die Männerliebe) einen engeren Bund als die Gemeinschaft der Kinder geben kann, und festere Freundschaft, weil sie an schöneren und unsterblichen Kindern gemeinsamen Anteil hat," fährt die Seherin fort. Und sie lehrt den Sokrates weiter, daß die herrlichsten Erzeugnisse des Geistes aus solcher hohen Liebe entstehen wie aus der niedrigen Liebe Kinder. Man muß zuerst einen einzigen Leib recht lieben, bis man gewahr wird, „daß jedes Leibes Schönheit mit der Schönheit jedes anderen Leibes verschwistert ist. Denn woferne man der Schönheit im allgemeinen nachjagen will, ist es eine große Albernheit, die Schönheit aller Leiber nicht für eine und dieselbe zu halten. Hat er dies einmal wahrgenommen, so muß er Liebhaber aller schönen Leiber werden und in der heftigen Anhänglichkeit an einen einzigen nachlassen, das einzelne verschmähend und für klein achtend.";

Wir sehen, wie durch die griechische Knabenliebe ein neues, der ursprünglichen und natürlichen zweigeschlechtigen Sinnlichkeit vollkommen fremdes und sogar feindliches Moment ins erotische Leben der Menschheit tritt; es hat in den platonischen Dialogen „Gastmahl" und „Phädros" seine klassische Darstellung und Deutung gefunden. In bewußter Gegnerschaft zu aller Sexualität wendet sich die platonische Liebe — was gewöhnlich so genannt wird, beruht ja nur auf einem hartnäckigen Mißverständnis — einem Reingeistigen zu, nämlich den Ideen des

Schönen, Wahren und Guten, sie begehrt Überirdisches und erkennt sich als den Weg zu ihm. In der Liebe der edlen Seelen zueinander liegt der Keim alles Höheren, der Weg zu den Lichtgottheiten, die hier philosophisch als Ideen, aber doch immerhin hellenisch als anschaubare Ideen, Urbilder und Gipfelpunkte alles Menschlichen, gedacht werden. Zum Verständnis dieser platonischen Liebe ist es außerordentlich wichtig, daß sie nicht (wie die seelische Frauenliebe des Mittelalters) auf einen Menschen gerichtet ist, von ihm ausgeht und in ihm endet; die Liebe zum einzelnen Persönlichen ist vielmehr echt platonisch nur ein Anfangsstadium, der Weg zu der Liebe, die sich auf das „Schöne überhaupt", auf die ewigen Ideen bezieht. Diese metaphysische Erotik Platons, die erste, die es gegeben hat, besteht also in der Liebe zu etwas Allgemeinem, nicht in der Liebe zu einem Menschen; letztere wird uns später als das eigentliche Charakteristikum der wahren — oder sagen wir bescheidener, der spezifisch europäischen — Liebe erscheinen. Die platonische Liebe ist schließlich Erkenntnis des Vollkommenen, das sokratische Wissen, sie ist nicht wie die Liebe des Mystikers und des wahren Erotikers im Elan und in der Dynamik des Liebens selbst, in der eigenen Fülle und Wesenheit beschlossen. Sie hat ein fremdes Ziel, nämlich Erkenntnis, allerdings Erkenntnis der himmlischen Dinge, was in der späteren christianisierten Platonik als Anschauung der göttlichen Geheimnisse aufgefaßt wird. Für Platon, den Höhepunkt und Extrakt aller antiken und vorchristlichen Kultur, darf alles einzelne, auch der Geliebte, nur Vorbereitung, Mittel für die höchste Erkenntnis des Urschönen sein. Aus der höchsten Einsicht entspringt die wahre Tugend, sie macht die Menschen den Göttern gleich. Diese Sehnsucht, durch die Liebe zu einem einzelnen Menschen gut und vollkommen zu werden, wird uns wieder in der rein-seelischen Frauenliebe begegnen. Es sei festgehalten, daß sie schon im platonischen Eros vollkommen ausgeprägt ist und mit Bewußtsein angestrebt wird. —

In der Nachterotik der Mysterien war die Schönheit des menschlichen Leibes bedeutungslos, Wollust und Taumel herrschten. Denn wie hätte in den asiatischen Geschlechtskulten Schönheit, ein Moment der Auswahl des einen vor dem andern, eine Stelle finden sollen? Die Griechen haben als erste die menschliche Schönheit bewußt entdeckt. Ihre Tageserotik ist eine Erotik des wohlgestalteten menschlichen Leibes, die Schönheit weckte ihre Liebe, sie war das Prinzip, wonach sie erotisch werteten. Ein Schöner an Leib und Seele, ein Kalokagathos, das ist ihr Ideal gewesen. Noch viel schroffer als im „Gastmahl" stellt Sokrates im „Phädros" dem, „der gleich den Tieren lüstern nach sinnlichem Genuß ist", den andern gegenüber, der Vollkommenheit und Schönheit erringen will. „Ihm ist das Antlitz des Geliebten das treue Nachbild des Urschönen." Ja, er mochte dem Geliebten opfern, wie den unsterblichen Göttern. Denn für Platon löste sich von allen schönen Leibern mehr und mehr die Idee der formalen Schönheit ab, der wieder die Idee der Seelenschönheit übergeordnet ist. Sie leitet zur metaphysischen Schönheit, zur ewigen und unvergänglichen Idee des Menschen hin. Sokrates durfte die Schönheit des einzelnen Leibes sogar verachten, weil er in ihr doch nur ein mangelhaftes Abbild der vollendeten Idee der Schönheit erkannt hatte. Und so ist im tiefsten Sinn der platonische Eros unpersönlich, er ist nicht wahre Seelenliebe zu einem Menschen, sondern eine besondere Art des griechischen Schönheitskultes. Dieses Motiv der Schönheitsanbetung wird uns in der echten metaphysischen Liebe, in der Verehrung der Frau wieder begegnen, es ist durch Platon dem höchsten Schatz des menschlichen Gefühles für immer einverleibt worden, und auch das Streben über alles einzelne hinaus findet später seine Wiederbelebung. Aber den Mittelpunkt bildet dort immer die Liebe zu der einen Geliebten, das moderneuropäische Grundmotiv gegenüber dem antik-platonischen Ideenkult. So ist auch noch Platon ein Bürger der alten Welt: an ihrem Anfang steht die allemeine sexuelle Vermischung, die kein

Individuelles duldet, die keine einzelnen Menschen kennt, sondern nur den wild wuchernden Trieb; ihr Ende wird durch die wieder völlig unpersönlich gewordenen Ideen bezeichnet. Und die alte Zeit hat den Weg alles Menschenseins in einem großen Kreis durchmessen: Vom unbewußten Leben der Natur durch den persönlich gewordenen Menschen zur höchsten geistigen Unpersönlichkeit der Ideenwelt. —

Was ist aber der Grund, daß die Schönheit fast durchweg nur im männlichen Körper gefühlt wird? Man muß hier an den eigentümlichen Hermaphroditismus der antiken Plastik denken, der uns trotz aller Begeisterung für diese Kunst doch innerlich fremd ist. Sowohl Dionysos als auch Apollon sind Wesen zwischen Mann und Weib, die Frauengestalten dagegen erscheinen in den Proportionen des Körpers, wie auch im Schnitt des Gesichtes dem Männlichen angenähert. Und die Griechen haben gern das Mannweib, den Hermaphroditen, gebildet, ein Wesen, das ihrem Ideal des mittleren Menschen am nächsten gekommen ist. Dieses Ideal tritt aber stets — auch in der Renaissance und in der Gegenwart — mit Knabenliebe zusammen auf. Denn nur der heranwachsende Knabe vereinigt in seinem Körper männliche und weibliche Linien, und die Durchdringung beider zu einem einzigen Geschlecht ist der Traum des klassischen Griechenland gewesen. Alles Extreme war diesen Menschen verhaßt und galt ihnen, nicht nur auf geschlechtlichem und körperlichem Gebiete, als barbarisch, die *μεσότης*, das edle Maß, wurde einzig gewertet. Und hierzu ist die reichere geistige Veranlagung der Knaben gekommen, die ein vernünftiges Gespräch, das Ideal der Athener, möglich machte, wo man mit Mädchen nur hätte scherzen können. Die Griechen klassischer Zeit verachteten die Frau, sie verbanden mit ihr den Gedanken der niedrigen Sinnlichkeit, die zur Fortpflanzung führt, auch wo diese unerwünscht ist; aber in ihrer Geringschätzung der Frauen lag wohl auch ein Gefühl des Grauenhaften, die Zeiten der Mutterherrschaft waren noch allzu nahe, sie lebten in vielen Nationalsagen und

wohl auch in der Seele der Männer fort, die Nachtseite des Erotischen ist für sie in der Frau verkörpert gewesen — und es war nur die konsequente Vollendung dieser Gefühlsweise, wenn später die Frau als Werkzeug des Teufels angesehen worden ist. Der Keim hierzu hat sicherlich schon in den Griechen der platonischen Zeit gelegen, sie ahnten in der Frau das dumpf naturhafte Dasein, dem sie selber unter Kämpfen entwachsen waren, und sie flüchteten nicht nur gesellig, sondern auch erotisch zu den vertrauteren Geschlechtsgenossen. Mußte die Liebe zu Männern nicht vom Niedrigsinnlichen losreißen und seelisch machen, ja zu den Göttern hinaufführen? In diesem Sinne wird Zeus im Phädros *φίλιος*, der Freundschaftstifter, genannt. Platon hat es gelehrt und er hat damit die entschiedenste Konsequenz des neuen, scheinbar männlichen, aber im tiefsten doch hermaphroditischen Kulturideales gezogen, das im Heroenzeitalter angebahnt worden war und von den Griechen der klassischen Zeit vollendet wurde. Die Knabenliebe der Griechen ist ein Sieg des geistig-seelischen Prinzipes über gestaltlose Sexualität und erdenhafte Fortpflanzung, und ganz im Geiste des Griechentumes wurde sie wieder auf den Körper zurückbezogen. Ich glaube, daß diese beiden Momente — angeborenes hermaphroditisches Fühlen und kulturelle Verachtung der Frauen — die wichtigsten Ursachen der so auffallenden griechischen Homosexualität sind; sie entstammt jedenfalls einer ganz anderen Gefühlssphäre als die weit verbreitete der Orientalen und die vereinzelte moderne. Die Knabenliebe der platonischen Griechen entspricht so ihrer Idee nach vollkommen der rein seelischen Frauenanbetung des späten Mittelalters — beide sind ein Weg aus dem dumpfen Sinnenleben in die Freiheit des Seelischen. —

Weil die Alten keine individuelle Liebe kannten, sondern nur den ewig unveränderlichen Trieb, darum haben sie ihre Sarkophage mit Symbolen des ekstatisch flammenden Lebens, mit Mänaden und Faunen in Tanz und Umarmung geziert. Die

Generationen vergehen, aber neue sind da und umfangen und zeugen — das Leben ist unsterblich. Im Taumel der Namenlosen ist der Tod wahrhaft überwunden, denn nicht in der einzelnen Seele, sondern in der Gattung liegt der eigentliche, der wahre Sinn. Der Mittelpunkt und höchste Wert mußte erst in die Seele versetzt werden, damit der Tod des einzelnen eine tiefe und entscheidende Bedeutung gewinne. Ein Mensch ist dahin für immer, keine Zeugung kann ihn wiederbringen. Der Tod wird das Endgültige und Schreckliche, weil er das Höchste fällt, den in sich selbst ruhenden Menschen. Aber auch die Liebe wird etwas anderes: nicht mehr Sinnlichkeit, die am Leibe hängt und mit ihm vergeht, sondern Sehnsucht der Seele, ihrer selbst gewiß und über die Erde hinausgreifend. Eine neue Tragik kommt in die Welt, aber auch eine neue Versöhnung. —

Zweite Stufe: Die Liebe

1. Die Geburt Europas

Incipit vita nova. Dante.

Die Erinnerung an die Gestalt und die Predigt Jesu hatte mit solch einziger Wucht in die Jahrhunderte hineingewirkt, daß die fortgebildete platonische Ideenlehre, die reifste Frucht griechischer Weisheit, ebenso wie der jüdische National-Monotheismus allmählich von ihr umgebildet und in einem Höheren aufgehoben worden waren. Ein Neues entstand, das ein neues Gefühl für Welt und Menschheit vorläufig unklar und tastend, aber immer deutlicher und einheitlicher zum Ausdruck brachte und endlich durchsetzte. Auf dem Stuhl der römischen Imperatoren saß ein Bischof, dessen Macht mit dem wachsenden Ausbau des neuen Kultursystems zunahm, der durch den endgültigen Sieg des neuen transzendenten Weltprinzipes zum Herrn der Welt geworden war. Die Aufrichtung des Neuen hatte ein Jahrtausend lang alle geistigen Kräfte in Anspruch genommen, jeder neue Gedanke und jedes neue Gefühl stand in seinem Dienst. Und die Mühe wurde in hohem Maße belohnt: denn zum ersten Mal waren die Fragen des sinnenden Verstandes ganz beantwortet, die Ängste der gepeinigten Seele zum Schweigen gebracht; der Zweck der Welt, das Schicksal des Menschen waren erkannt und gedeutet, gut und böse für alle Zeit festgestellt. Und als dieses Jahrtausend um war, da hatte sich alles, was es in Europa an Geist und Kulturwerten gab, um die eine leitende Idee geordnet, sich ihr unterworfen; der höchste Wert dieser und jener Welt war mit der höchsten Macht in der Hand der Kirche vereinigt, sie hatte mit dem Imperium auch das geistige und ethische Erbe der alten zerfallenen Kultur angetreten. Außer ihr gab es nur noch urwüchsige Barbarei; und es war neben der Ausbildung des Systems der Welt die Aufgabe der Kirche, die neuen Völker zu lehren und zu bekehren, eine gleichmäßige christliche Kultur zu verbreiten.

Wie kommt es aber, daß die neuen Völker so schnell und willig eine Religion angenommen haben, die auf fremdem Boden und aus fremden seelischen Voraussetzungen erwachsen war, die ihnen also offenbar fremd und unzugänglich sein mußte? Leuchtet es doch auf den ersten Blick ein, daß germanisches Reckentum und christliche Askese entgegengesetzte Ideale sind, daß sie zueinander stehen wie die Position zur Negation. Oft genug hat sich dieses Verhältnis feindlich geäußert; man denke etwa an die Verachtung, die Hagen im Nibelungenlied dem Kaplan entgegenbringt. Gegenüber diesem zutage liegenden Phänomen möchte ich auf ein tiefer verstecktes hinweisen, ohne dessen Verständnis auch das Verständnis alles Späteren nicht vollständig wäre. Es ist nämlich von höchster Bedeutung, daß beiden Welten, der altkeltischen und -germanischen, sowie der christlichen, ein Letztes und Tiefstes gemeinsam ist, derart, daß die Religion Christi geradezu als die Religion des germanischen und des europäischen Menschen überhaupt angesehen werden muß. Das konnte allerdings nicht sogleich gefühlt werden und wirksam sein, hat aber späterhin seine Wahrheit bewiesen. Dieses letzte, das dem noch unkultivierten europäischen Geist und dem Christentum gemeinsam zu Grunde liegt (und das weder für asiatische Barbaren noch für alttestamentliche Juden noch für Hellenen eine Bedeutung besessen hat), ist der Akzent, der für beide auf die Seele, auf die Persönlichkeit fällt. Durch das Christentum wird dieses neue Weltgefühl, dem die menschliche Seele der selbstverständlichste und höchste Wert ist, Mittelpunkt des Lebens und des Glaubens — eine Position, die auch Platon noch nicht erreicht hat (galt ihm doch die objektive metaphysische Idee als das wesentlichste); es ist das eigenste Erlebnis Jesu, und die neuen Völker haben es nach Jahrhunderten als ihr tiefstes Wertgefühl wieder entdeckt. Mit dieser Tatsache ist aber das Christentum als die natürliche Religion des europäischen Menschen und als der Kern seines sich neu bildenden Kultursystemes legitimiert. Es steht im entschiede-

nen Gegensatze zu allem Asiatentum, auch zu Brahmanismus und Buddhismus, was man seit Schopenhauer gern übersieht. Für das Gefühl des Inders hat der Mensch keine einheitliche Seele, sein Bewußtsein ist eine Art Republik, es tritt aus verschiedenen geistigen Prinzipien und metaphysischen Kräften zusammen, die nicht einheitlich um einen Ich-Mittelpunkt organisiert sind, sondern unpersönlich, gegenständlich nebeneinander bestehen. Dies mag in seiner Art groß sein, dem europäischen Fühlen aber bleibt es fremd. Ihm ist das Ich, die Seele, die Persönlichkeit Mittelpunkt alles Seins. Die ganze Entwicklung des europäischen Weltgefühles geht in der Richtung, daß alle seelischen Inhalte selbständig ausgebildet werden und zu einer immer innigeren Einheit ineinander wachsen; immer reicher muß die Welt der Werte werden, aber immer intensiver will die vereinheitlichende Kraft der Seele inneres und äußeres Sein zusammenfassen und gliedern, die Persönlichkeit soll von sich aus die Welt nach ihren eigenen Zwecken umschaffen, das heißt das System der objektiven Kultur begründen. Die Unfähigkeit des Inders, eine allseitig ausgebildete Kultur hervorzubringen, erklärt sich aus seinem ganz einseitigen moralisch-spekulativen Denken. Die Welt ist ihm nichts als ein moralisches Phänomen, alle anderen Möglichkeiten sind ausgeschaltet, im Wissen um die Nichtigkeit des Daseins, nicht in der befreienden Tat und nicht in der inneren Wandlung ist ihm der eigentliche Sinn der Welt und die Möglichkeit ihrer Erlösung gelegen.

Der Mittelpunkt des reif gewordenen und verinnerlichten Christentums, das mit den deutschen Mystikern seinen Gipfelpunkt erreicht hat, ruht in der Seele des Menschen, die immer mehr alles Subjektive, Zufällige abstreifen will, um Seele überhaupt, höchste, göttliche Realität zu werden. Der große Vollender dieser europäischen Religion, Meister Eckehart, stellt den Menschen ausdrücklich (und im Widerspruch mit der dogmatischen Lehre seiner Zeit) über die „obersten Engel", denen doch ein Ziel gesetzt sei; der Mensch aber ist „vermöge seiner Frei-

heit imstande, wer weiß wie weit über den Engel hinaus zu gelangen." — Dem gegenüber liegt für die Upanischads der Mittelpunkt der Welt nicht in der einzelnen Seele, sondern in der Allseele, dem Brahman. Beständig wird wiederholt, daß es in Wirklichkeit nichts anderes gibt als ihn. „Die individuellen Seelen sind nur als Scheinbilder der höchsten Seele zu betrachten, vergleichbar den Sonnenbildern im Wasser." Das Erlöschen des einzelnen Bewußtseins, sein Eingehen in Brahman, das Ende aller Leiden ist einziger Zweck; wenn das Subjekt des Fühlens aufhört zu sein, schließt der Inder, dann muß auch alle Qual ein Ende nehmen und die Welt erlöst sein. Ihm fehlt der Zentralbegriff der Liebe, an dessen Stelle die Erkenntnis tritt. Nach der Auffassung des frühen Christentumes ist der Zusammenhang des Körpers mit der Seele, gewissermaßen ihre Behaftung mit dem Körper, eine Versuchung oder eine Strafe, ein Tragisches; nach dem Veda ist sie einfach ein Irrtum, dem der Weise nicht unterworfen ist. Denn er durchschaut den Trug und ist mit diesem Wissen auch schon erlöst. Ja, endlich ist ihm die Existenz der Welt ein bloßer Wahn, der Erfolg des Nichtwissens, dem sich der Weise zu entziehen vermag. — Für das europäische Fühlen und das Christentum aber ist das Leben und die Welt echte und tiefe Wirklichkeit, an der sich die Seele zu bewähren hat. Die Liebe ist der Schatz der Seele und der wahre Weg, den kein Wissen ersetzen kann.

Die so verbreitete und durch die metaphysische Grundrichtung entschuldigte Identifizierung der christlichen Mystiker mit dem Indertum beruht auf einem Schein; denn beide Anschauungen gehen aus einem von Grund aus verschiedenen Weltgefühl hervor; hier liegt der Mittelpunkt alles wahrhaften Seins in der Menschenseele und in der Liebe, dort im Brahman und in der Erkenntnis. Zuletzt aber, bei der Lösung des Weltprozesses, treffen beide doch zusammen, wenn auch wieder von verschiedenen Richtungen kommend: „Solange die Seele einen Gott hat, Gott erkennt, von Gott weiß, solange ist sie getrennt

von Gott. Das ist Gottes Ziel: sich zu nichte zu machen in der Seele, auf daß auch die Seele sich verliert. Denn daß Gott ‚Gott' heißt, das hat er von den Kreaturen." (Eckehart.) — Das ist nun von höchster Bedeutung: die Seele schafft aus sich heraus Gott, wird ans Göttliche angeschlossen, wird selber Gott. — Dem Vedantisten ist die Menschenseele eine Ausstrahlung der Weltseele: „Gott ist zwar verschieden von der individuellen Seele, aber die individuelle Seele ist nicht verschieden von Gott." Hier wird es nicht mehr ganz leicht, das Gefühl des Mystikers von dem des Brahmanen zu scheiden; ist ihre Wertung von Mensch, Welt und Leben verschieden, ja entgegengesetzt, so finden sie einander doch endlich in Gott. Im Vedanta heißt es: „Die Kraft, die alle Welt schafft und erhält, das ewige Prinzip alles Seins, wohnt ganz und ungeteilt in einem jeden unter uns. — Unser Selbst ist identisch mit der höchsten Gottheit und nur scheinbar von ihr verschieden. Wer dies erkannt hat, der weiß sich Eines mit allem Seienden; wer es nicht erkennt, dem stehen alle Wesen fremd und feindselig gegenüber." —

Mit diesen Feststellungen sollte nicht etwa die indische Weisheit herabgesetzt, sondern nur ihre Wesensfremdheit gegen das abendländische Fühlen angedeutet werden; unsere Aufgabe, den Geist Europas in seinen entscheidenden Momenten zu ergreifen und bei seinem Werden zu belauschen, ist jedenfalls durch diese Abgrenzung gefördert worden. — Das religiöse Erlebnis Jesu, das auf dem Bewußtsein von der Gotthaftigkeit der Seele und ihres Weges zu Gott beruhte, hat das abendländische Grundgefühl festgelegt. Vom Mittelpunkt der einzelnen Seele aus wurde nun ein Weltsystem aufgebaut, das folgerichtig alles Bestehende, Himmel und Erde, Schöpfung und Weltuntergang, Heil und Verderben auf die Seele des Menschen bezog. Hierbei ist man mit einer naiven Metaphysik, die der Griechengeist geschaffen und barbarische Köpfe veräußerlicht hatten, zu Werk gegangen; diese Metaphysik zieht ihren ganzen Inhalt aus der einmal geschehenen Offenbarung und das Wesentliche wird vielfach durch Dialektik

und Spekulation überdeckt. Man darf sagen, daß das erste Jahrtausend daran gearbeitet hat, das Urprinzip des Christentumes zwar nicht zu verdrängen, aber doch so hart durch Dogmen zu fesseln, daß es manchmal wie versunken scheint. Die neuen Barbarenvölker mußten erst durch eine lange Schulung in die Geisteswelt eingeführt werden, ehe sie das Übernommene völlig assimiliert hatten, ehe sie den innersten Kern ergriffen — und damit auch schon durch das eigene Fühlen verändert und neu gestaltet hatten. Dieser Prozeß der Erziehung war um das Jahr 1100 zu einem vorläufigen Abschluß gelangt; hier setzt das Neue, Schöpferische ein, die europäischen Völker waren der Vormundschaft der mit den Werkzeugen des antiken Geistes ausgestatteten Kirche langsam entwachsen, ein Neues beginnt sich zu bilden, die Kultur Europas, die in jeder Nation anders und doch immer dieselbe ist, weil sie aller Barbarei und allem Orientalismus gegenüber aus einem gemeinsamen Grunde stammt. Unmittelbares Gefühl für den Menschen, für die Natur und für die göttlichen Dinge, und zwar auf einer höheren Stufe, war wieder möglich geworden. —

Ich werde in diesem Abschnitt die Grenzen meines Gegenstandes überschreiten, da ich die Keime darstellen will, aus denen im Zeitalter der Kreuzzüge nach der Dumpfheit des ersten christlichen Jahrtausends mit großer Schnelligkeit die neue Seele des europäischen Menschen entstanden ist, die in der Renaissance eine weitere, wenn auch nicht sonderlich in die Tiefe gehende Entfaltung gefunden hat, und deren Gehalt noch heute unser höheres geistiges Leben befruchtet und trägt. Hierbei hätte ich kürzer sein können; aber zwei Gründe mögen meine Ausführlichkeit rechtfertigen: einmal die hohe kulturhistorische Bedeutung des Gegenstandes, der, wie ich glaube, noch niemals in diesem Sinn aufgefaßt worden ist; noch viel mehr aber die innere Verwandtschaft mit meinem Hauptthema. Denn im absoluten Gegensatze zur Geschlechtlichkeit, die bisher das Verhältnis zwischen Mann und Frau ausschließlich beherrscht hat, tritt nun ein neues Ge-

fühl in die Welt und erlangt schnell höchste Wirksamkeit, das Gefühl der seelischen Liebe, das in seinem weitesten Sinne, (nicht nur auf die Frau, sondern auch auf die Natur und auf Gott gerichtet) das Zeitalter durchdringt und seine großen, in der Geschichte der Menschheit ganz neuen, Äußerungen verständlich macht: es ist dies vor allem die seelische Liebe zwischen Mann und Frau, die zur Vergöttlichung der Frau wird, dann die neue Religion der deutschen Mystiker, der erwachende Sinn für die Schönheit der Natur, die plötzlich zu hoher Vollendung gelangende neue Dichtkunst (die erste seit den Tagen der Antike), der spezifisch europäische und von der alten Kunst zum ersten Mal unabhängige gotische Baustil. Alle diese neuen Schöpfungen gehen aus der merkwürdigen Sehnsucht hervor, die das Zeitalter beseelt, einer Sehnsucht nach Neuem, nach Unbekanntem und Abenteuerlichem, das Ideal des Rittertums entsteht und halb irdische, halb überirdische Vorstellungskreise werden erschaffen, wie das heilige Grab und der Gral. Etwas noch nie von Menschen Gefühltes ist auf einmal da: die Liebe, die mit der bisher ausschließlich herrschenden Geschlechtlichkeit gar nichts zu schaffen hat und zu ihr in bewußt feindlichen Gegensatz tritt, die von einer Seele zur anderen geht und das Gefühl der Persönlichkeit voraussetzt. Wenn ich daher ausführlich geworden bin, so wird, wie ich hoffe, der Hauptgegenstand dieses Teiles, die seelische, ins Metaphysische hineinstrebende Liebe eines Mannes zu einer Frau, die unserem heutigen Fühlen nicht nahe liegt, um so verständlicher werden. —

Damit aber die neue Gestalt klar hervortreten könne, muß zuerst der Hintergrund angelegt werden. Die geistige Leistung des ersten Jahrtausends hatte darin bestanden, das christliche System der Welt aufzubauen; nun besaß die Kirche volle Einsicht in die Dinge des Himmels und der Erde — die ja nur Symbole der ewigen Dinge sein konnten —, ihre Weisheit kam fast der göttlichen gleich, waren ihr doch die Geheimnisse des Lebens und des Todes offenbart und übergeben worden. Was

Chrysostomus im 4. Jahrhundert verkündet hatte: „Die Kirche ist Gott," war nun in Erfüllung gegangen. In ihrer Hand lag die höchste Weisheit mit der höchsten Macht vereint, ein Ideal des höchsten Wertes war so verwirklicht worden, wie nie mehr früher oder später. Wie die Weisheit der Kirche unmittelbar von Gott gegeben war, so hatte ihre Macht göttlichen Ursprung und reichte über das Erdenleben hinaus ins Jenseits; die Kirche allein besaß den Schlüssel zur Seligkeit, ihr Fluch bedeutete ewige Verderbnis. Exkommunikation — das war Ausgestoßensein vom zeitlichen und vom ewigen Heil. Der Verfluchte war ärger daran als das Tier, er war den Teufeln der Hölle überantwortet und wußte selbst, daß er ihnen angehörte. Nur ein Mittel gab es, sich zu retten: Buße tun, sich der höchsten Gewalt demütig unterwerfen; und dieses Bewußtsein hat für alle Zeit sein sichtbares Symbol darin gefunden, daß der römisch-deutsche Kaiser drei Tage lang im Schloßhof von Canossa stand, bis er wieder aufgenommen ward in das Reich Gottes. Denn das ist die Kirche gewesen; wer ihr als Jude oder Heide nicht angehörte, war ein natürliches Kind des Teufels, wer aber von ihr abfiel, wer als Ketzer einen Satz aus dem göttlichen System anzutasten wagte, oder auch nur selbständig, also im Widerspruch mit der Tradition, über natürliche Dinge nachzudenken unternahm, der wandte sich mit freiem Willen von Gott ab und begab sich sehend in das Reich des Teufels. Er war absolut böse und keine irdische Strafe hart genug für ihn. Schon Kaiser Theodosius (380) hatte jeden solchen „irrsinnig und wahnsinnig" genannt und als eine hohe unverdiente Gnade mußte es angesehen werden, wenn man seinen Leib verbrannte, damit seine Seele nicht ganz dem Bösen anheim falle, sondern vernichtet und zerstäubt werde. Mit jedem Scheiterhaufen war der Hölle ein Opfer geraubt, Jubelhymnen ertönten über diesen Sieg des Guten. Aber nicht nur lebendige Häretiker — tote wurden aus ihren Gräbern gezerrt und auf den Schindanger geworfen. Auf dem Begräbnisplatz eines deutschen Nonnenklosters ist ein

Mann begraben worden, der in Exkommunikation gelebt hatte. Und der Erzbischof von Mainz befiehlt, daß der Leichnam ausgegraben werde, da er sonst den Gottesdienst im Kloster verbieten müßte. Aber die Äbtissin, die geistesgewaltige Seherin Hildegard von Bingen (1098—1179), wahrscheinlich die bedeutendste Frau des deutschen Mittelalters, widersetzt sich. Unmittelbare Kunde von Gott ist ihr geworden und sie schreibt dem Bischof: „Ich habe nach meiner Gewohnheit zum wahren Licht emporgeschaut und ich habe von Gott den Befehl erhalten, niemals meine Zustimmung zu geben, daß dieser Leichnam hinausgeschafft werde, da er selbst ihn aus dem Schoß der Kirche herausgenommen hat, um ihn in die Herrlichkeit der Erlösten einzuführen." — Die Heilige hatte Einsicht in den Willen Gottes — und der Erzbischof ließ das aufgetauchte Gerücht, daß der Tote noch rechtzeitig absolviert wodren sei, für wahr gelten und gab nach. Also nicht etwa der Gedanke wurde zugelassen, Gott könnte vielleicht einmal einen Exkommunizierten in geweihter Erde dulden, sondern nur ein Irrtum war durch Hildegards Vision richtig gestellt worden.

Wer es wagte, gegen die Geistlichkeit zu handeln oder nur zu reden, war schon der Hölle anheimgefallen, und solch eine Ankündigung wurde als Erfüllung hingenommen; höchstens, daß sich mancher um der irdischen Freuden willen über die sichere Verdammnis hinwegsetzte; ein reiches Legat in der Sterbestunde konnte ihn ja wieder retten. Und die Angst vor dem Teufel ging nicht selten in Gleichgültigkeit und sogar in Anbetung der Dämonen über. Ein einziger gottfremder Gedanke konnte ja den ewigen Tod zur Folge haben, und da mancher — besonders mancher Kleriker — fühlte, daß er doch nicht ununterbrochen in Gott leben konnte, so gab er sich gleich in seinem Herzen dem Gegengott hin, nicht aus Weltlust, sondern aus Verzweiflung. Der Teufelsdienst war keine Erfindung fanatischer Mönche — er bestand in Wirklichkeit und war oft letzter Trost derer, die sich von Gott verstoßen wähnten.

Die Hierarchie zögerte keinen Augenblick, die Macht, die ihr durch die Lage der Gemüter gegeben war, zu ihren letzten Konsequenzen zu führen. Nur ein vorübergehender sündhafter Zustand konnte es sein, wenn außer der geistlichen Herrschaft noch Könige und Fürsten bestanden, und die Zeit mußte nahen, da der Papst König der Erde und alle Großen seine Vasallen wären, von ihm eingesetzt, um den üblen Gang der Welt in Ordnung zu halten, von ihm absetzbar, wenn sie sich als unbrauchbar erwiesen, dem Teufel übergeben, wenn sie der Kirche den Gehorsam weigerten. Die Welt war eine Hierarchie, deren Spitze direkt in den Himmel reichte und die als Vertretung ihres unsichtbaren göttlichen Gipfels den Papst trug. Der stand, wie Innozenz III. sagte: „mitten zwischen Gott und den Menschen". Und dieser selbe große Papst hat eine Schrift „Über die Verachtung der Welt" abgefaßt, worin die völlige Nichtigkeit alles Irdischen gelehrt und bewiesen wird. Man darf nicht glauben, daß in der Verbindung dieser unersättlichen Herrschsucht mit völliger Jenseitigkeit ein Widerspruch gelegen hätte: das Gottesreich, die Civitas Dei Augustins, sollte und mußte aufgerichtet werden, damit die Welt ihre Bestimmung erreiche. Jeder Papst hatte vor Gott Rechenschaft abzulegen, wie weit das eine, das einzige Werk durch ihn gefördert worden war; und je allmächtiger der Leiter dieser Welt über die Seelen war, desto zitternder mußte er sich, von ungeheurer Verantwortung beschwert, vor Gott beugen. „Die Weltflucht im Dienste der weltbeherrschenden Kirche, die Weltherrschaft im Dienste der Weltentsagung — das war das Problem und das Ideal des Mittelalters!" (Harnack.)

Aber nicht nur der Papst, jeder Priester als unmittelbares Glied des Gottesreiches war mehr als die Herrscher dieser Welt. Das hat z. B. der große Bernhard von Clairvaux ausdrücklich gelehrt, und Gregor VII., der wildeste Fanatiker des Gottesreiches, schrieb einem deutschen Bischof: „Wer also, der nur ein wenig Verstand und Wissen hat, kann Bedenken tragen, die

Priester über die Könige zu setzen?" Ja schon Kaiser Konstantin, der doch noch ganz unter der Idee des Imperiums stand, hat die Beschöfe ausdrücklich als seine Herren anerkannt; die Legende erzählt, er hätte dem Bischof von Rom die Zeichen seiner eigenen Macht, Szepter, Diadem und Mantel übergeben und ihm den Zaum seines Pferde gehalten.

Das theoretische Rückgrat dieser Denkweise war die Lehre der Kirchenväter und der ihnen nachfolgenden älteren Scholastik, die von der unbegrenzten Macht der menschlichen Erkenntnis durchdrungen war; die Welt war in ihren letzten Tiefen erkannt, ihr Sinn für alle Zeiten festgestellt, und daher konnte Philosophie als die ewige Frage nach dem Sinn der Welt und des Menschenlebens nicht existieren. Alle Wissenschaft hatte nur der einen Aufgabe zu dienen: die offenbarten Wahrheiten der Religion logisch zu beweisen. Der größte Denker dieser Richtung ist Anselm von Canterbury (1033—1109), der in seiner Schrift „Cur Deus homo" bewies, daß Gott selbst hatte Mensch werden müssen, um das Erlösungswerk zu vollenden.

Dieses System einer für alle Zeit erkannten Welt ist aber der entscheidende Grund für die Herrschaft des Klerikers. Er allein besaß die Wissenschaft, das heißt die Heilslehre. Hätte jemand gegen das System der Kirche eine eigene Meinung vertreten wollen, so wäre er selbst bald zu der Überzeugung gekommen, daß er vom Teufel zu falschen Beobachtungen oder zu falschen Schlüssen verlockt worden sei, und die Unterwerfung bedeutete vor seinem eigenen Gewissen, daß er über das Böse in sich Herr geworden war. Man mußte ein Diener Gottes sein oder des Widersachers, etwas Mittleres gab es nicht. Denn niemand wußte eigentlich, wie weit die Erkenntnis reichte; jeder, der gelehrte Kleriker wie der unwissende Laie glaubte, andere als er selbst wären im Besitz des Schlüssels zu höheren Geheimnissen und zu höherer Macht. Es kam darauf an, sich dieses Steines der Weisen zu bemächtigen; und so mußte der Glaube an Zauberei ebenso wie die Furcht vor gewissen ausgezeichneten,

geweihten und daher mit magischen Kräften begabten Menschen, den Priestern, die notwendige Folge einer Weltanschauung sein, die von der Existenz der geoffenbarten und definitiven Wahrheit erfüllt ist. Der einzelne weiß wohl, daß sie ihm fehlt; so müssen sie denn andere, Bevorzugte besitzen, sie muß an geheimnisvolle Mittel gebunden sein und ist vielleicht für jeden, wenn auch unter schweren Opfern, erreichbar.

Je unwissender die Welt war, desto größer war ihre Angst vor Irrglauben. Kaum die Gelehrtesten kannten die Unterschiede zwischen dem wahren Glauben und den ketzerischen Meinungen — aber man wußte, daß sie vom Teufel eingegeben waren (und wiederholten sie auch nur Sätze der Evangelien). Allerorten lauerten die Dämonen, sich unter den Menschen Beute zu suchen. In der Natur, im Verkehr mit Menschen lagen die Fußangeln des Bösen verborgen, jedes Wort, das man vernahm, das man sprach, konnte eine Handhabe für die Diener der ewigen Verderbnis sein. Jedes Buch, außer der Bibel, war vielleicht vom Teufel hingelegt worden; besonders die lateinischen Dichter, deren Lektüre noch das beste Mittel gegen die allgemeine Barbarei gewesen wäre, galten als Versuchungen, die Götter der Antike wurden mit den Dämonen der Bibel identifiziert; und diesen Meinungen haben wir den Verlust vieler wertvoller Manuskripte zuzuschreiben. Der Lieblingsaufenthalt der Dämonen waren die Klöster, die ja als die eigentlichen Anstalten zum Kampf gegen sie gegründet worden waren und zum Teil in Aberglauben und Unwissenheit verkamen. Jeder Mönch hatte Visionen von Teufeln, die Welt ist voller Wunder, und die quälende Frage ist, ob sie von Gott gewirkt sind oder vom Bösen. Die Natur ist nichts für sich Bestehendes, sondern eine Menge geheimnisvoller Zeichen, Allegorien göttlicher Gegenstände — vielleicht aber auch teuflischer! —, deren Bedeutung man in der heiligen Schrift finden konnte, wenn man sie recht zu lesen verstand. Denn darin war alles festgelegt, was jemals geschehen konnte, jedes Ding

der Natur mußte seine eigene Erklärung in der Bibel haben. Es handelte sich darum, unter allen Worten das richtige zu finden und ihm den rechten Sinn zu geben, denn jedes war vieldeutig und allegorisch. Jedes Ereignis in der Natur — sei es nun eine Sonnenfinsternis, ein Komet oder auch nur eine Feuersbrunst — bedeutete eigentlich etwas anderes, es war ein Zeichen für irgend etwas Geistiges, das sich hinter dem Scheine barg. Und die allegorische Ausdeutung der Bibel wurde bis zur Abstrusität getrieben, da ja unbedingt jedes Wort einen unausdenkbar tiefen Sinn haben mußte. Als ein Beispiel sei angeführt, was sich einmal der poetisch so hoch begabte deutsche Mystiker Seuse (Suso) leistet: Unter der großen Zahl der Frauen Salomos gab es eine Mohrin, die war dem König die liebste von allen seinen Frauen. „Was meint nun der heilige Geist damit? Die schwarze, anmutige Mohrin, die Gott vor allen andern wohlgefällig, ist ein in Gott leidender Mensch, den Gott mit unablässigen Leiden übt und mit Geduld begabt." — Noch ärger treibt es Abälard mit dieser Mohrin; er meint nämlich, wenn sie auch außen schwarz ist, so seien doch ihre Knochen, das heißt ihr Inneres, weiß. — Eine ganz hervorragende Leistung an Geschmacklosigkeit, schon aus gebildeter Zeit, findet sich bei dem provenzalischen Mönch Matfre Ermengau, dem Verfasser des Breviari d'Amor (Handbüchlein der Liebe). Er schickt seiner Schwester zu Weihnachten Honigkuchen, Meth und einen gebratenen Kapaun und schreibt dazu folgendes: Der Meth bedeutet das Blut Christi, der Honigkuchen und der Kapaun seinen Leib, der für uns am Kreuz gebraten und durchstochen wurde. Der heilige Geist hat den Kuchen im Leib der Jungfrau Maria gebacken, in dem sich der Zucker seiner Göttlichkeit mit dem Teig unserer Menschlichkeit verbunden hat. Im Leibe der Jungfrau hat der heilige Geist auch den Meth ausgewürzt und aus Wein zubereitet, das Gewürz ist die göttliche Tugend, der Wein das menschliche Blut. Er hat ferner aus dem Ei den heiligen Kapaun hervorgehen lassen. Das Dotter ist die Gottheit, das Weiße

die Menschlichkeit, die Schale der Leib Marias usf. Der göttliche Kapaun wurde von den Juden gerupft usf.

Die Religion Jesu war verloren gegangen, von der eigenen Seele wußte man nichts mehr — himmlische Warnungen, Vorzeichen des jüngsten Gerichts, Versuchungen der Dämonen sind um den Menschen herum, soweit er überhaupt für das, was über den Körper hinausgeht, Sinn hat. Wie eine Karikatur auf das Andenken der Antike klingt es, wenn der französische Chronist Radulf Glaber (um das Jahr 1000) vor den Dämonen warnt, die sich überall aufhalten, „besonders in Quellen und Bäumen". Und von einem Gelehrten, der die alten Dichter studierte, schreibt er: „Dieser Mann, verwirrt durch die Zaubereien der Dämonen, lehrte ganz unverschämt Dinge, die dem heiligen Glauben zuwiderlaufen. Seiner Meinung nach mußte man alle Worte dieser Dichter glauben. Er wurde von Peter, dem Bischof der Stadt, als Ketzer verurteilt. Damals fanden sich in Italien viele Leute, die solch einen Irrglauben bekannten; sie wurden durch das Schwert oder durch das Feuer hingerichtet." — Gerbert aber, der sich später als Papst Sylvester II. nannte, schrieb zur selben Zeit an alle Freunde, sie möchten für ihn nach Handschriften römischer Philosophen und Dichter suchen; er verfaßte Lehrbücher der Astronomie, der Geometrie und der Heilkunde und führte die arabischen Ziffern und das dekadische Zahlensystem in Europa ein. So wurde er denn auch der Magie und des Umgangs mit arabischen Heiden beschuldigt. Ein Chronist erzählt, er habe sich dem Teufel verschrieben und sei mit dessen Hilfe Papst geworden; als er zum Sterben kam, hätte er den Befehl gegeben, daß sein Leichnam zerschnitten werde, damit ihn der Teufel nicht mitnehme. —

Wir können uns heute nicht mehr ganz leicht in diesen Zustand des Geistes und der Seele hineinversetzen. Jeder Mensch der Gegenwart, der nur im entferntesten an geistigen Dingen Anteil hat, und sei es der orthodoxeste Kleriker, weiß immerhin, daß es urteilsfähige Menschen gibt, die anders denken, die nach

neuen Erkenntnissen suchen; er weiß es, und gebärdete er sich auch, als wären das Verirrte und Gnadenlose. Und keiner kann seine Augen ganz den neuen, durch Menschengeist erschaffenen Werten verschließen. Das Mittelalter aber stand unter dem ungeheuren Erkenntnisdualismus, daß es einerseits an die grenzenlose Macht der menschlichen Erkenntnis glaubte, andererseits aber der geheiligten Überlieferung als einziger wahrhaftiger Instanz traute und das naive Zeugnis der Sinne und des Verstandes verwarf, wenn es mit der Lehre in Widerspruch geriet. Was uns die Sinne zutragen, kann ja auf verschiedene Weise gedeutet werden; damals mußte alles, was gelten wollte, eine womöglich allegorische Beziehung zum religiösen System finden; erst diese Beziehung war das Siegel auf die Richtigkeit des Erschauten. So war Wissenschaft ihrem Begriffe nach nicht, was sie uns heute ist und was sie dem Altertum gewesen ist, nämlich Erforschung der wahren Zusammenhänge in der Welt, sondern Anwendung der ein für allemal gegebenen Wahrheiten auf die Welt. Neues konnte nicht mehr gefunden werden, man glaubte, ein Erbe zu verwalten, und so befaßten sich wissenschaftliche Köpfe gern mit logischen und dialektischen Spekulationen, die uns heute sinnlos und kindisch anmuten, ihrem Scharfsinn aber doch ein wenig Befriedigung bieten mochten.

Bis tief in die Renaissance hinein war die Naturkunde ein höchst seltsames Gemenge von antiken Traditionen, orientalischen Fabeln und unzulänglichen Beobachtungen. Tieren, die man täglich um sich sah, werden die sonderbarsten Eigenschaften angedichtet; Mögliches und Unmögliches, Erfahrenes und Märchenhaftes geht wahllos durcheinander. Ein provenzalisches Tierbuch z. B. erzählt: „Die Grille liebt ihren Gesang so sehr und freut sich so sehr an ihm, daß sie zu essen vergißt und singend stirbt." — „Wenn die Schlange einen nackten Menschen sieht, wagt sie vor Furcht nicht, ihn anzusehen; erblickt sie ihn aber bekleidet, so kommt er ihr schwach vor und sie springt auf ihn los." — „Wenn die Tigerin Junge hat und die Jäger verfolgen sie,

um ihr die Jungen zu rauben, so legen sie Spiegel auf ihren Weg und nehmen dann die Jungen fort. Und wenn die Tigerin ihre Jungen verloren hat, wird sie ganz verrückt und folgt der Spur der Jäger, findet aber die Spiegel und besieht sich darin und freut sich so sehr über ihr Bild, daß aller Schmerz vergeht und sie ihre Jungen vergißt." — „Das Einhorn ist die bösartigste Bestie, die es gibt, mit dem Horn auf seinem Kopfe stellt es sich jedem entgegen. Es findet aber so viel Geschmack am Dufte von Mädchen und an Jungfräulichkeit, daß die Jäger eine Jungfrau auf den Weg setzen. Und wenn das Einhorn sie erblickt, schläft es auf ihrem Schoße ein, worauf es gefangen werden kann." — Vom Magneten erfahren wir unter anderm folgendes: „Er stellt den Frieden zwischen Mann und Frau her und macht die Menschen freundlich, heilt auch die Wassersucht usf. Wenn man sein Pulver in die vier Ecken eines Hauses auf Kohle streut, glauben die Anwesenden zu fallen, so daß sie sich fürchten und fliehen; das machen sich die Diebe zunutz. Legt man es unter den Kopf einer schlafenden Frau, so muß sie im Schlafe ihren Mann umarmen, wenn sie tugendhaft ist; andernfalls aber fällt sie vor Schreck aus dem Bett."

Alle diese Dinge waren Gemeingut der Zeit, ein geschmackvoller Troubadour (Richard von Berbezilh) sagt z. B., er sei dem Löwenjungen gleich, das tot geboren werde und erst durch das Gebrüll des Alten zum Leben aufwache; so erwecke ihn erst seine Dame zum Leben (ob durch ihr Gebrüll, wird nicht mitgeteilt). — Ein anderer, Bartolome Zorgi, meint, seine Dame gleiche einer Schlange, aber nicht in dem Sinn, den dieser Vergleich heutzutage hat, sondern weil sie den nackten Dichter flieht und nur vor dem bekleideten Mut habe.

So war die Naturkunde; ein Beispiel von der Geographie mögen die Kenntnisse geben, die eine provenzalische Enzyklopädie über Deutschland verbreitet: „Alemania ist eine edle und berühmte Gegend in Europa, die ihren Namen von dem Fluß Aleman führt, in dessen Nähe jenes Volk seinen Ursprung hatte.

Das Land heißt auch Germania, denn es ist fruchtbar (germinoza) an Volk." Dann wird der Name der Sachsen (der durch eine Fürstin in der Provence bekannt war) von „saxum", Fels, abgeleitet, weil sie gleich einem Fels gegen ihre Feinde stehen. — Diese Methode, leicht erfahrbare Dinge nach fabelhaftem Hörensagen zu lehren, mutet uns heute sonderbar an, stimmt aber gut zu der Zeit, die nur nach Merkwürdigem und Unwahrscheinlichem gierig war. Die Kirche stand der Erforschung der Natur überhaupt nicht freundlich gegenüber, war doch als einziges Problem die Rettung des Menschen vom Bösen anerkannt; mehrere Kirchenväter, nicht nur Tertullian mit seinem oft wiederholten Wort, haben auch die Erforschung der Natur als unnötig und sogar widersinnig und gottlos angesehen. Lactantius sagte: „Welche Seligkeit werde ich denn gewinnen, wenn ich weiß, wo der Nil entspringt oder was die Physiker vom Himmel faseln?" Und: „Würde man uns nicht für verrückt halten, wollten wir uns Kenntnisse über eine Sache anmaßen, von der wir nichts wissen können? Wieviel mehr sind diejenigen als wahnwitzig und rasend zu betrachten, welche die Natur zu kennen vermeinen, von der doch der Mensch nichts wissen kann." — Man darf hierbei an eine Bemerkung des „Weisesten der Griechen" (im Phädros) erinnern, der die Stadt nicht verlassen mochte, denn was könnte Sokrates, der ebenso wie die Kirchenväter nur der Seele des Menschen zugewendet war, wohl von Bäumen und Gras lernen? Und Julius Cäsar hat während des Alpenüberganges seine Kriegserinnerungen aufgezeichnet, um sich die Langeweile zu vertreiben.

Wahrscheinlich wäre das System der Kirche gar nicht in solch einer bisher niemals auf Erden dagewesenen abgeschlossenen und starren Form aufgeführt worden, hätte es sich nicht vorwiegend um kulturfremde unwissende Völker gehandelt. Unter Griechen, auch unter Griechen der Dekadenz, ja unter Ägyptern und Asiaten wäre der Mythos sicherlich nicht ganz ausgestorben. Wie hoch dünkten sich doch die Griechen der Blütezeit über allem

Barbarentum, und doch respektierten sie die fremden Götter, weil sie selbst ihren lebendig fortwachsenden Mythos besaßen und das Leben auch anderswo, selbst in geringeren Formen achteten. Aber Kelten und Germanen gegenüber war eine fertige und unbezweifelbare Dogmatik mit ihrer Folge, der hierarchischen Unduldsamkeit, das einzig Mögliche. Alle Traditionen dieser Völker sind ja dem Christentum viel zu fremd gewesen, als daß in ihrem Erdreich christliche Keime hätten lebendig fortblühen können. Und die neuen Völker haben wirklich in der Jugendzeit ihres Christentums nichts Produktives geleistet, sie haben übernommen, was ihnen von Rom gebracht worden ist. Das Resultat dieses verhängnisvollen Jahrtausends läßt sich so formulieren: Die westeuropäische Kulturwelt war unter der Herrschaft der römischen Kirche geeint, alle Völker wußten gleichmäßig, in den gleichen Wortverbindungen und in den gleichen Bildern, daß sie in einer der Sünde verfallenen Welt lebten; sie wußten, wann diese Welt erschaffen worden, wann ihr Erlöser gekommen war, und daß ihr Ende eintreten würde mit der leiblichen Auferstehung der Toten und dem schrecklichen Gericht; daß die Dämonen es abgesehen hatten, die Menschen auf ewig zu verderben, und daß Rettung einzig bei der Kirche lag. Alles dies stand fest wie der Wechsel der Jahreszeiten und war ebenso unabwendbar. —

Die Grundkräfte der Antike waren Sinnlichkeit und ästhetische Anschauung gewesen, die Elemente des frühen Mittelalters abstraktes Denken und historischer Glaube. Nun sollte das *Gefühl* Hauptfaktor werden; es tauchte in den Seelen auf, bemächtigte sich aller Gebiete des Menschlichen und beherrschte bald das ganze Dasein.

Ein kleines Land ist es gewesen, wo die Quelle wieder lebendig zu sprudeln begann, die seit den ersten Tagen des Christentumes fast versiegt schien: die *menschliche Seele*, die selber Werte schafft und sie nicht von einer historisch über-

kommenen Lehre empfangen will. Wieder war das kulturschaffende Zentrum nach Westen gewandert, wie einst von Asien nach Griechenland und von Griechenland nach Rom. Griechenland und Kleinasien hatten sich im Laufe des ersten Jahrtausends von Europa abgesondert, sie bildeten einen eigenen, den byzantinischen Kulturkreis, der für Europa nicht mehr in Betracht kommt. Und auch nicht auf dem alten Kulturboden Italiens ist das Neue entstanden; vielleicht ist hier die Überlieferung antiker, vorchristlicher Zeit noch zu mächtig gewesen: auf jungfräulichem Gebiete, in der Provence, in einem Lande, das durch römische Waffen von Kelten und Germanen erobert und von römischem Geist umgepflügt worden war, das in einigen Küstenstädten, besonders in Marsilia, noch reiche Reste griechischer Ansiedelungen bewahrte, das maurische Volks- und Sprachelemente aufgenommen hatte und all dies zu einer glücklichen Einheit hatte verschmelzen können. Warum sich gerade hier dieses wichtige Geisteszentrum gebildet hat, ist weiter nicht zu entscheiden. Geschehenes später vorauszusagen ist ja nicht schwer — genug, es ist so gewesen.

Hier ist dem fertigen System der kirchlichen Werte zum ersten Mal etwas Neues entgegengetreten, das nicht Barbarei war (wie das urgermanische Reckentum), und das man als das System der weltlich-höfischen Werte bezeichnen kann. Dies Neue ruhte nicht auf einer Autorität, die gläubig übernommen wird, sondern geht unmittelbar aus der lebendigen Sehnsucht der Menschen hervor. Wieder einmal entdeckt sich der Mensch selber und wird sich seiner persönlichen Schöpferkraft bewußt. Hiermit war aber etwas sehr Großes getan: Die Pflanze war aufgebrochen, deren Same tausend Jahre hatte in der Erde liegen müssen, um stark genug zu sein, damit die neue europäische Kultur daraus entspringen könne. In schweigender, ihr selbst nicht ganz bewußter, aber doch entschiedener Feindschaft zum System der herrschenden kirchlichen Werte bildete sich zuerst in der Provence das neue Ideal von pretz e valor e beutatz, Wert und Tugend und

Schönheit, von cavalaria e cortezia, Ritterlichkeit und Höfischkeit. Ja den geistlichen Kardinaltugenden wurden vier weltliche gegenübergestellt: Weisheit, höfische Art, Maß, gerader Sinn. Die Fürstenhöfe werden Zentren des neuen Lebens und der neuen Kunst, die Frauen, die bis dahin von der Geselligkeit der Männer ausgeschlossen gewesen sind, stehen mit einem Mal im Mittelpunkt der Welt, ihnen zuliebe dämmen die Männer ihre Roheit ein und suchen durch gute Sitten, durch Geschmack und Kunst zu gefallen. War füher jedes Fest ein Freß- und Saufgelage gewesen, so wandelte die neue geistig-ästhetische Auffassung alle Vorstellungen von Fest und Lust. Man diente um die Frauen, man liebte und verehrte sie, und die von der Kirche nicht genug herabgesetzt werden konnten, denen auf dem Konzil zu Mâcon (im 6. Jahrhundert) die Seele streitig gemacht worden war — sie wurden nun eigentliches Gefäß der Seele, der Mann stellte sie über sich selbst, er beugte sein Knie vor der neu erschaffenen Erdengöttin. Ein völlig neues, weltumwälzendes Gefühl war mit einem Mal in den Herzen lebendig, das Verhältnis von Mann und Frau erhielt eine neue Grundlage. Die Sklavin und schweigende Ehefrau war Herrin und Göttin geworden. — Doch davon später.

Zugleich mit der neuen höfischen Gesittung entstand die neue Dichtkunst der Troubadours. Und kaum geschaffen, hatte sie auch schon ihre höchste Vollendung erreicht. Der erste Troubadour, von dem wir wissen, ist ein Herzog von Aquitanien, Wilhelm von Poitiers (um 1100); Herren und Grafen setzten ihren höchsten Ruhm darein, in dieser neuen Kunst zu glänzen. Und an jedem Hofe lebten Dichter, die gastfrei aufgenommen und beschenkt wurden; das Mäzenatentum der Fürsten, das in der Renaissance eine solche Ausdehnung gewonnen hat, findet sich zum ersten Mal in großem Stil. Jeder bedeutende Dichter besoldete Spielleute, Joglars (Jongleurs), die von Hof zu Hof zogen und neue Lieder brachten. Andere wieder, die Comtaires, wußten Geschichten und Abenteuer — sie kamen vorzüglich aus

dem Norden Frankreichs — und sammelten um sich eine lauschende Runde von Herren und Damen. Der feine Ton, die vornehme Gesinnung war schnell anerkanntes Ideal geworden, als verächtlich galt, wer sich fortan an sinnlichen Genüssen genug sein ließ, die Vilania war der ärgste Vorwurf; im Yvain des französischen Epikers Chrestien de Troyes wird diese allgemeine Stimmung so formuliert:

Ein Hofmann gilt, sei er selbst tot,
Mehr als ein Rüpel, dick und rot.

Und was für den äußerlichen Chrestien ein cortois, ein Hofmann mit guten Sitten ist, das hat sich bei den besten Troubadours und im Freundeskreis Dantes in das cor gentil gewandelt, das edle Herz, das mehr ist als Rang und Besitz und Macht. „Wo Tugend ist, da ist auch Adel, wo Adel, muß nicht Tugend sein," sagt Dante.

Zum ersten Mal konnte man jetzt persönlichen Wert gewinnen, gleichgültig woher man kam, Adeliger oder Bürger, Gelehrter oder Laie. Allerdings wurde der Arme und Bürgerliche niemals dem Höheren gleichgeachtet, schon darum, weil er auf die largueza, auf die milte, die Freigebigkeit der Großen angewiesen war und sich daher stets in Abhängigkeit befand. Noch Dante hat am Hofe von Fürsten leben müssen, und erst in der Renaissance hat es Schriftsteller gegeben, die sich durch ihre böse Zunge so gefürchtet machten, daß sie unabhängig wurden. Gegenüber dem bisher herrschenden Ideal des beschaulichen Klosterlebens entstand das neue des höfischen Lebens, das ganz im Diesseits verankert war, gegen die kirchliche Heiligkeit wurde die ritterliche Ehre erhoben. Die Schönheit, die seit den Tagen der Antike in Verruf geraten war und im Verdacht unheiligen und sogar höllischen Wesens stand, wurde wieder in ihr ewiges Recht eingesetzt. Vor allem die Schönheit der Frauen war es, die wieder, und in ihrer neuen seelischen Betonung sogar neu entdeckt wurde; ihr weihten die Besten ihre Glut und ihre Liebe. Freude

und Gesittung war nach einem Jahrtausend Düsternis und Roheit das Ideal dieser neuen Welt geworden. — Aber auch mit dem altgermanischen Heldenideal steht das ritterliche nur in entferntem Zusammenhang. Das ältere hatte ganz auf der Höchstschätzung körperlicher Stärke beruht; das Rittertum aber war Träger der höchsten geistigen Kultur, ihm gegenüber ist die kirchliche Bildung, die bisher das geistige Leben verwaltet hatte, rückständig. „Mezura," „masze" (die μεσότης der platonischen Griechen) war die neue Richtschnur gegenüber der Maßlosigkeit alles Barbarischen — „barbarisch", wie es Goethe in der Iphigenie meint; mezura wurde von den Troubadours als Kennzeichen höherer Gesittung und als Prinzip des Wertes gepriesen.

Ich will das höfische Leben, das damals in der Provence entstanden ist, nicht weiter schildern. Die Kunde von ihm ging nach dem Norden und weckte überall Sehnsucht und Nachahmung. Denn das Bedürfnis nach Erneuerung des Lebens war mächtig geworden, alles Fühlen und Tun wurde von ihm bewegt. Man dürstete nach Unmittelbarkeit und Schönheit, nach heißem Leben, das aber doch wieder unerhört und märchenhaft sein sollte; besonders im Norden, in Frankreich und Deutschland, vor allem aber bei den überaus reich und phantastisch begabten Kelten von Wales und Nordfrankreich, bemächtigte sich dieser Trieb zu Fernem und Neuem der Seelen. Hier war das Leben schwerer, ärmer und barbarischer, der feinere Geist litt mehr unter der rohen Umgebung als in dem gleichmäßig kultivierten Süden. Und hier zuerst sind die großen Sagenkreise des Mittelalters, welche die Sehnsucht der Zeit so deutlich aussprechen, zu Dichtungen geformt worden. Auch im frühen Mittelalter hatte es Epen gegeben, deren Stoffe zum Teil der Bibel entnommen waren, wie die deutsche Evangelienharmonie des Mönches Otfrit (aus dem 9. Jahrhundert), zum Teil die Taten volkstümlicher Helden besangen, wie das deutsche Hildebrandslied und die französischen Chansons de geste, die sich um die sagenhaft gewordene Gestalt Karls des Großen und seines Neffen Ro-

land rankten. Die eigentliche Kunstepik aber entstand im 11. Jahrhundert in Nordfrankreich aus den reichen und poetischen Stoffen der keltischen Überlieferung und erlangte sogleich außerordentliche Fülle. Die Nationalhelden des zur Machtlosigkeit verurteilten träumerischen keltischen Volkes, König Artur und der Zauberer Merlin, die Ritter der Tafelrunde und der heilige Gral — sie sind über Frankreich zum Gemeingut des europäischen Kulturkreises und zum Gegenstand der Sehnsucht und der Phantasie geworden. In den Romanen des Chrestien de Troyes werden Rittertaten und Frauendienst gefeiert, das ältere Heldentum hat hier mit dem neuen Ideal der höfischen Gesittung und der Liebe einen Bund geschlossen und gebiert den Abenteuerroman. Diese Romane haben den deutschen höfischen Epen als Vorlage gedient; sie wirkten nicht minder auf unsere Heldenepen ein, der uralte mythische Nibelungenstoff wurde ins Höfische gewendet und erhielt die Form, die wir heute besitzen. Der Abenteuerroman hat Jahrhunderte lang die Welt beherrscht, und es ist ein Märchen, daß ihm Don Quichotte ein Ende gemacht habe; noch heute begeistert sich das Volk an den kühnen Taten der Ritter, an der Schönheit der Frauen und ihrer standhaften, ewigen Liebe.

Neben diesen großen heroischen Gegenständen waren es andere, kleine und intime, novellistische und vielfach sentimentale Stoffe, die — besonders von den Frauen — geliebt und weiter erzählt wurden. Der Baron, der davonzog, ließ seine junge Frau im versperrten Gemach und von Wächtern umgeben zurück, manchmal auch noch körperlich als sein Privateigentum gebrandmarkt; da saß sie hinter Gittern und ihre Phantasie flog aus — nicht dem ungeliebten Gemahle nach, der sie um ihres Gutes willen geheiratet hatte und wieder fortschicken konnte, wenn er eine reichere fand — er mußte nur behaupten, daß sie im fünften Grade mit ihm verwandt sei, dann war die Kirche bereit, seine Ehe zu lösen — nicht ihm, dem Herrn, sondern dem Unbekannten entgegen, dem leidenschaftlichen Liebhaber, der so gern sein

Leben hingegeben hätte, um sie zu erobern. Ein Jongleur kam und erzählte von den Höfen, wo die Liebe allein Herrin ist, wo die Ritter willig Leid und Entbehrungen auf sich nehmen, um der geliebten Frau zu dienen; wie sich der Liebende in einen schönen blauen Vogel verwandelt und jede Nacht durch das Gitter zu seiner Freundin kommt; aber der eifersüchtige Gatte hat Stacheldraht gespannt und der mit dem Morgenrot Fliehende muß vor den Augen der Geliebten verbluten. — Mit solchen Mären — auch sie deuten zuverlässig auf keltischen Ursprung hin —, wie sie uns in den lieblichen nordfranzösischen Lais der Marie de France erhalten sind, wurden die Tränen mancher einsamen Frau hervorgelockt, ihre Sehnsucht gewann Fleisch und Blut; ein Grund, weshalb sich ein Mensch, noch dazu ein Liebender, nicht Nacht für Nacht in einen blauen Vogel verwandeln sollte, lag nicht vor — kleidet doch noch heute das Volkslied dieselbe Sehnsucht in schöne, einfache Worte. Diese primitiven Verserzählungen erfüllen jeden Wunsch des Herzens, alles, was der Süden in reicher Wirklichkeit bot und noch mehr, mußte sich hier die Phantasie selber geben. Marie de France, die erste weltliche Novellendichterin Europas (gegen das Ende des 12. Jahrhunderts) ist aber auch darum bedeutungsvoll, weil sich hier zum ersten Mal die echte Sehnsucht einer Frau ausgesprochen hat, die Sehnsucht nach Liebe und Romantik — nach dem Abenteuer der Frau. Wie lieblich ist das Lai du Chèvrefoile (Märchen vom Gaisblatt), das eine Episode des schon damals zur Legende gewordenen Liebespaares Tristan und Isolde erzählt. Tristan und Isolde, Lancelot und Ginevra, Fleur und Blanchefleur — das sind die bewunderten und geliebten sagenhaften Paare gewesen, von denen man sang und träumte. Ihre Erlebnisse waren überall bekannt und man erzählte sie immer wieder, ehrfürchtig die Worte bewahrend und doch unvermerkt neubildend. Bei der Erzählung ihrer Liebe haben sich die Hände gefunden — „An jenem Tage lasen wir nicht weiter!" gesteht Dantes unglückseliges Liebespaar.

In der Provence und in Italien ist der für das nördlichere Europa so charakteristische Zug in die Ferne und nach Abenteuern in geringerem Maß ausgeprägt. Besaß man doch so vieles, was anderswo ersehnt und erträumt wurde. Seltsame Begebenheiten, die wie Novellen klingen, haben sich wirklich zugetragen: Graf Raimund von Roussillon sperrte seine Frau in einen Turm, weil sie von dem Troubadour Guillem von Cabestanh geliebt wurde und ihn widerliebte, lauerte dem Liebhaber auf, tötete ihn und schnitt ihm das Herz heraus, um es seiner Frau gebraten vorzusetzen. Sie aß davon und nun zeigte er ihr den Kopf Guillems mit der Frage, wie ihr wohl diese Speise gemundet hätte. „So gut, daß mir niemals eine andere Speise den Geschmack von der Zunge nehmen soll!" — und sie stürzte sich zum Fenster hinaus. Alle Herren der Gegend empörten sich gegen Raimund und sogar der König von Aragon zog gegen ihn. Raimund wurde gefangen, seiner Besitztümer beraubt und eingekerkert. Guillem und die Gräfin aber wurden gemeinsam in einer Kirche beigesetzt; lange nachher noch kamen Ritter und Damen weither, um an ihrem Grab zu beten. — Aber auch die lieblichen Dichtungen von der schönen Magelone und der Wasserfrau Melusine, die uns noch heute entzücken, sind hier entstanden.

Vor dem 11. Jahrhundert hatte es eine eigentliche Dichtkunst nicht gegeben. Nur lateinische Kirchenhymnen und Legenden, verdorbene Nachklänge antiker Dichtkunst, waren vorhanden, und in den Volkssprachen Heiligengeschichten und einfache Tanzlieder, mit denen sich das niedrige Volk belustigte, die aber dank dem Kampf, den die Geistlichkeit gegen sie geführt hat, nur in ein paar unscheinbaren Proben auf uns gekommen sind. Der eigentliche Ursprung europäischer Dichtkunst, vor allem europäischer Lyrik, ist in der Provence zu suchen. Zum ersten Mal seit den Tagen der Antike entstand hier eine selbständige und hochausgebildete Kunstpoesie. Sie hat die Gefühlskreise erschaffen und festgelegt, die für alle europäische Dichtung, besonders für alle

Liebesdichtung, Jahrhunderte lang maßgebend geblieben sind und die sich als stark und fortbildungsfähig erwiesen haben. Denn so reich an Inhalt die gereimten Romane Chrestiens sind, so lieblich und zart die Lais der Marie — Kunstdichtung im höchsten Sinn ist das nicht gewesen; fast alle Wirkungen dieser Literatur gehen auf das Stoffliche zurück, das vielfach nicht einmal originell war, sondern von bretonischen Spielleuten übernommen.

Unter allen romanischen Sprachen hatte sich die süße Sprache der Provence als erste völlig reife Sprache aus dem Vulgärlatein der frühchristlichen Jahrhunderte herausgebildet. Vor seiner klassischen Periode ist die Verbreitung des Provenzalischen noch weit größer gewesen als zur Blütezeit der Troubadours, wo sie sich auf den Süden Frankreichs, den Norden Italiens und die angrenzenden Teile von Spanien beschränkt hat. Es sind zwei Eidformeln erhalten, die Ludwig der Deutsche und das fränkische (nordfranzösische) Heer im Jahre 842 ausgesprochen haben und die, wenn auch barbarisch, doch einen entschieden lateinisch-provenzalischen Charakter haben. Die provenzalische Sprache ist es gewesen, welche die Sprache der deutschen Eroberer langsam nach dem Osten zurückgedrängt und den Boden für das Französische bereitet hat. Um das Jahr 1100 entstand als erste unter den nationalen Kunstdichtungen die Poesie der Troubadours: hier ist mit einem Schlag alles, und in hoher Vollendung da, was die moderne vor der antiken Lyrik auszeichnet: gegenüber der silbenmessenden Quantität herrscht der betonende Akzent; der Reim, eines der wichtigsten Kunstmittel aller Lyrik bis heute und in seiner Annäherung an die Musik das wesentlichste Merkmal der modernen Lyrik gegenüber der antiken, erreicht hier seine Vollendung; ebenso die in sich abgeschlossene, sich gleichmäßig wiederholende Strophe, die noch heute für die moderne Lyrik charakteristisch ist. Die Verse mancher Troubadours sind von heißem Leben erfüllt und haben nichts Überkommenes und Konventionelles (wenn sich auch bald durch

die vielen mittelmäßigen Talente Modegefühle und Modeformen herausgebildet haben). Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Sirventesen von Bertran de Born schreiten in einem ehernklirrenden Rhythmus einher, der von der höchsten Kunstpoesie späterer Zeit nicht übertroffen worden ist. Hier die erste Strophe eines dieser wehrhaften Lieder; es klingt wie Bürgers „Lied vom braven Mann":

Lo coms m'a mandat e mogut
Per N'Arramon Luc d'Esparro
Qu'eu fassa per lui tal chanso
On sian trenchat mil escut
Elm e ausberc e alcoto
E perponh faussat e romput.

Der Graf, der sandte her zu mir
Herrn Arramon Luc d'Esparro,
Ein Lied sollt ich ihm machen — so
Daß tausend Schild mit Ring und Zier
In Splitter sprühten hell und froh
Samt Helm und Harnisch und Zimier.*)

Andere wieder sind von inniger Herzlichkeit erfüllt und bringen echt geschaute Bilder. Ein viel stärkeres Bild etwa als: aus meinen großen Schmerzen mach' ich die kleinen Lieder, ist es, wenn Raimund von Toulouse sagt:

Wie sich die Kerze selbst verzehrt,
Um andern Licht zu geben,
Verbrenn' auch ich mein Leben,
Das vielen Glück gewährt.

Die Blütezeit der Troubadourdichtung — auf die im nächsten Abschnitt von einem anderen Gesichtspunkt aus eingegangen werden wird — war schon vorüber, als in den anderen Ländern Europas die lyrische Kunstdichtung erst einsetzte. Der von Gregor VII. zur Vernichtung des neuen Geistes und der neuen welt-

*) Diese und alle folgenden Übersetzungen rühren, wo nichts anderes bemerkt ist, von mir her.

lichen Kultur unternommene Albigenserkreuzzug (1209) hat manchen Troubadour nach Italien getrieben, so den berühmten Sordel; ihnen kam die in den höheren Kreisen sehr verbreitete Kenntnis der provenzalischen Sprache entgegen, die damals als die vornehmste galt, wie sie ja auch in Wirklichkeit die am meisten ausgebildete gewesen ist (das Italienische ist erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts allgemeine Umgangssprache geworden); und Dante, der Schöpfer des modernen Italienisch, hat es nicht verschmäht, provenzalische Verse zu schreiben. Andere Troubadours zogen nach Sizilien, an den kunstsinnigen Hof Kaiser Friedrichs II., wo eine eigene, aber wenig originelle Dichterschule entstand. In Italien ist dann die Vollendung aller mittelalterlichen Poesie mit dem „süßen, neuen Stil" erreicht worden, der durch den Namen Dante für alle Zeit verewigt ist. — Aber nicht nur die großen Italiener, auch die nordfranzösischen Trouvères und zum Teil auch die deutschen Minnesänger stehen, wenn auch in geringerem Grade, unter dem Einfluß der Kunst und vor allem der Ideale, die in der Provence gestaltet worden waren. Die ältesten rheinischen und österreichischen Minnesänger schließen wohl unmittelbar an das deutsche Volkslied an, und die Lieder des Kürnbergers oder Dietmars von Aist sind noch völlig unbeeinflußt von romanischem Wesen. Aber bald blendete die formale Vollendung der über ganz Europa berühmten provenzalischen Dichtkunst, und wenn auch die unmittelbaren Nachahmungen bei den Minnesängern nicht sehr zahlreich sind, so hat doch das höfische und das Liebesideal der Provenzalen die Deutschen stark beeinflußt.

Mit der neuen Dichtkunst und mit dem höfischen Ideal der Chevalerie und des Frauendienstes war das erste völlig Selbständige und Neuartige entstanden, das sich neben der kirchlichen Bildung Geltung verschaffen konnte. Aus der Seele herauf klangen jetzt die Töne, die ihr gegeben waren — nicht mehr das starre Latein —, und die Seele sang von der Schönheit der Frauen und des Frühlings, von Abenteuer und Ritterschaft. Die

Dichtkunst wurde sogleich der wichtigste Quell der Laienbildung, die als nationale Bildung auftrat, denn neben der Persönlichkeit des einzelnen wurde die Sonderart der Völker gefühlt, deren jedes in seiner eigenen Sprache sang. Jetzt empfanden sich zum ersten Mal Provenzalen, Franzosen, Deutsche und Italiener als verschiedene Menschen. Und besonders in den Kreuzzügen, als die Völker Europas unter dem Auspizium der Kirche scheinbar ein gemeinsames Werk auf sich genommen hatten, wurden sich die einzelnen Nationen ihrer Eigenart voll bewußt.

Die lyrische Dichtung und der Ritterroman hatten dem Ideal der Zeit Ausdruck verliehen; groß und allgemein ist die Begierde gewesen, aus diesem Born zu trinken, die Herrlichkeiten kennen zu lernen und womöglich zu besitzen. So weckte die neue Dichtkunst das Bedürfnis nach Abschriften, nach Büchern. Ein zwar nicht neuer, aber bisher wenig wirksam gewesener Zweig entfaltete sich rasch, die Kunst, mit schöner Schrift Bücher zu schreiben, sie mit prächtigen bunten Initialen zu zieren und hier und da ein Textbild einzuschalten, das der Phantasie nachhalf. Jeder Fürst besoldete ein Heer von Abschreibern und Illuminatoren, aus ihrem Pinsel stammen die Handschriften, die heute als kostbare Schätze bewahrt und durchforscht werden.

Die heutige Kunstwissenschaft ist am Werke, den Einfluß herauszustellen, der von diesen französischen und von noch früheren englischen Werkstätten nach allen Richtungen Europas ausgestrahlt ist, und es kann schon jetzt als sehr wahrscheinlich gelten, daß die nordfranzösische Miniaturenkunst aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Quelle war, der die spätere nordeuropäische Malerei entsprang. Hier ist zum ersten Mal unabhängig von den bisher allein herrschenden hellenistischen und byzantinischen Vorbildern eine neue originär-europäische Kunst entstanden, über die ein Kenner wie Max Dvořák folgendes sagt: „Es dürfte kaum möglich sein, eine äußerliche Ursache zu nennen, warum die dekorativen Elemente der romanischen Kunst so rasch und so ganz und gar verschwanden. Man brach

mit der Vergangenheit und es begann eine völlig neue Zeit . . . In diesem Sinn ist die neue Kunst fast traditionslos." Dvořák nennt diese Wandlung „seit der Antike die wichtigste in der Geschichte der Malerei" und sagt weiter: „Gleichzeitig mit einer neuen Literatur entstand eine neue Illustration, neue, von der Antike nicht mehr direkt abhängige Miniaturen . . . Völlig ausgebildet tritt uns der neue Stil zuerst da entgegen, wo es sich entweder um eine neue Technik handelt (wie etwa in den Glasgemälden) oder um ganz neue Darstellungen (z. B. Illustrationen zu der Profanliteratur)." — So leuchtet also der enge und ursächliche Zusammenhang ein, der zwischen der neuen Dichtkunst und der Ausschmückung der Bücher mit Bildern besteht, und man darf ohne Übertreibung sagen, daß die provenzalische Lyrik und die nordfranzösisch-keltischen Romanzyklen der Ausgangspunkt der neuen europäischen Malerei geworden sind, die ja erst zwei Jahrhunderte später im Norden und im Süden ihre Vollendung gefunden hat. (Über die mögliche Abhängigkeit der italienischen Kunst von Frankreich ist noch nichts Sicheres ausgemacht; doch scheint der monumentale Charakter der Kunst Cimabues und Giottos sowie der Sienesen einen allzu bedeutenden Einfluß der Miniaturkunst unwahrscheinlich zu machen und mehr auf antike Wandmalerei hinzuweisen.)

Hat die Miniaturmalerei im Stillen gewirkt und eigentlich erst in ihren weiteren Konsequenzen allgemeine Bedeutung gewonnen, so steht die gleichzeitige Baukunst heute vor unseren Augen herrlich wie am ersten Tag. Was bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts in Europa an Monumentalbauten aufgerichtet wurde, geht direkt auf die hellenische Spätkultur zurück. Die byzantinische Basilika hat sich langsam — viel früher in Kleinasien als in Europa — zum romanischen Haus gewandelt und so hat auch auf diesem wichtigen Gebiet Europa vom Erbe der Antike gezehrt. Am gotischen Dom aber ist nur noch der Grundriß überliefert, der ja unmittelbar den romanischen Vorbildern entstammt, nämlich der Raumgedanke eines Langhauses

mit Nebenschiffen. Aber aus diesem sozusagen unsichtbaren Schema wächst etwas absolut Neues, Autochthones hervor. Im Norden Frankreichs ist diese neue, spezifisch mitteleuropäische Kunst entstanden, auf einem Boden, wo die antiken Bauwerke mit ihrer lähmenden Autorität das neue Leben nicht hintanhielten und sich der Phantasie der Künstler nicht wie ein drohendes: Ich bin die Vollkommenheit! in den Weg stellten. Denn überall in der Kunst hatte sich die Antike als Feindin erwiesen, bis endlich die Renaissance reif genug geworden war, das antike Erbe derart zu verdauen, daß es wirklich überwunden und vernichtet war und als Dünger für eine neue Kunst dienen konnte.

Die Idee der Gotik ist die allmähliche Auflösung des Stofflichen, Schweren und seine Überwindung durch den Geist, der Sieg des Geistes über die Materie. Immer stärker lösten sich die Mauerflächen in gegliedertes, tragendes Pfeiler- und Strebewerk; immer weniger wurden eintönige Flächen geduldet, jedes kleinste Stück mußte in lebendig Geformtes umgesetzt werden, und so entstanden diese ganz unvergleichlichen Fassaden, die wir an nordfranzösischen Kathedralen bewundern, die Turmbauten, die blühendes Leben sind, wie der Stefansturm in Wien. Der ewige Widerstreit zwischen dem Lasten der Materie und der reinen Form ist in der gotischen Baukunst zum ersten und zum einzigen Male völlig überwunden. Der griechische Tempel hat in seinen klaren Dimensionen nicht mehr besessen als formale Vollendung ohne alles Seelische, Abgeschlossenheit in sich selbst gleich den marmornen Menschenleibern, die auf sich ruhen und nicht einem Höheren; Seelischen entgegenweisen. Die gotische Kunst ist wohl die einzige auf Erden, die ästhetisch-formale Vollkommenheit mit unendlichem, seelischem Reichtum innerlich vereinigt, die diese beiden Elemente in einem Höheren bindet. Das Gleichgewicht zwischen der unersättlich aus sich selber sprossenden Fülle — dem einen Merkmal des Genialen — und dem Streben zur völligen Einheit — dem anderen — ist erreicht.

Die gotische Baukunst bedeutet das erste mächtige Wirken des germanischen Geistes in die Welt hinein; seine metaphysische Sehnsucht verbunden mit inniger Liebe zur Natur hat da ihren eigenen traditionslosen Ausdruck gefunden, gleichwie in der erwachenden Mystik, die nicht mehr den Aristoteles und seine Kommentatoren anbetet, sondern vom eigenen Herzen empfängt, was nottut. So hat auch diese Kunst in Italien niemals recht Fuß gefaßt. Besonders der Gedanke des schwebenden Turmes hat hier kein Verständnis gefunden.

Ornamente und Kapitäle, die vorher aus der Stilisierung geometrischer Gebilde entstanden waren und daher etwas Starres, wenn auch architektonisch Ernstes und Großartiges besaßen, verschwinden nun; die neuen Schöpfer, deren Namen vergangen sind, sehen um sich und nehmen die Gebilde der Pflanzenwelt in ihre steinerne auf. Die Bäume des mitteleuropäischen Waldes sind zu Pfeilern geworden, die scheinbar regellos durcheinander stehen und das geheimnisvoll, mystisch gewordene Bild der Natur spiegeln. Sie breiten sich zu Ästen und Rippen auseinander, tragen Knospen, Blätter und Früchte und wachsen in ein undurchsichtiges Laubdach zusammen. Jede Fiale ist ein junger Baumtrieb, ja selbst die niederhangenden Eiszapfen finden ihre Auferstehung in den Wimpergen. Aber man ging in der Aufnahme erschauter Naturgegenstände noch weiter: Über die Ranken liefen kleine leichte Tiere, Eidechsen, Vögel und selbst der Zwerg der deutschen Mythologie ist in die gotischen Dome eingeschlüpft. Nicht mehr das überlieferte Akanthusblatt der griechischen Natur, sondern das Eichenlaub des nordeuropäischen Waldes blühte nun in Stein auf. Ja, selbst das Kreuz wuchs in eine Blume um, das heiligste Symbol des Glaubens wurde neu erschaut, neu gefühlt und naturhaft geformt, um in dieser ganz echten, großen Kunst seine Stelle zu finden. Die alte Religion war hier neu beseelt, zum ersten Mal entstand etwas völlig Neues, der echte Stil des mitteleuropäischen Fühlens. Die Natur war religiös empfunden und umgeschaffen worden. In

seinem schwere-entbundenen, zum Himmel aufsteigenden Streben ist der gotische Dom der vollendete Ausdruck desselben kosmischen Gefühles, das in der Seele Meister Eckeharts lebt, das im Gedicht Dantes seine ewige künstlerische Vollendung gefunden hat.

Aber wie Eckehart auch ein großer Scholastiker ist, so birgt die Seele des Steinmystikers dieselben Elemente. Die wirre und komplizierte scholastische Begriffswelt, die der Denkweise des Mittelalters so gut entspricht und die zugleich mit der neuen Kunst von Paris ausstrahlt, enthüllt eine tiefere Verwandtschaft mit der Gotik. Das bis ins Unendliche Konstruierende und sich immer wieder Spaltende, das unersättlich Spitzfindige und Schnörkelige — das ist dem scholastischen Denken und dem gotischen Bauen gemein — vielleicht ein letzter Wesenszug nordischen Geistes gegenüber der Klarheit der sonnigen Länder.

Wie aus fruchtbarem Erdreich hob sich aus den Fassaden der neuen Dome eine Welt von gemeißelten Menschen- und Tiergestalten. Die Figuren am Naumburger Dom, am Straßburger Münster, an den Kathedralen von Reims, Amiens, Chartres stehen hoch über der Kunst der anhebenden Renaissance in Italien. Es sind wahrhafte, von Leben und Leidenschaft erfüllte Menschen, nicht mehr Symbole jenseitiger unsichtbarer Herrlichkeit. „Alle Starrheit schmilzt, alles Harte wird weich, jede Linie wird durchströmt von seelischer Empfindung — auf den starren Gesichtern der Statuen erblüht ein Lächeln, das ganz von innen heraus kommt und wie der Nachglanz innerer Seligkeit wirkt. Alles wird ins Lyrische, Innerliche, Seelische gewendet." (Worringer.) —

Eine Sehnsucht flammte durch die Welt und zwang alle Seelen in ihren Dienst, sie gebar den Glauben an Wunder und Abenteuer. Man wußte nichts Sicheres von den Ländern, die fünfzig Meilen entfernt waren, und konnte daher auf alles Märchenhafte gefaßt sein. Wer weiß, was dort hinter den blauen Bergen auf einen warten mochte? Gesetzlichkeit in der Natur war unbekannt, man hatte keine Vorstellung davon, daß Drachen

und sprechende Löwen weniger naturgemäß sind als Hunde und Pferde. Eine Zeit, die nicht zwischen Natürlichem und Übernatürlichem zu scheiden vermag, wird stets die Vorstellungen hegen, die ihr am meisten zusagen.*) Ist auch die Heimat kahl und dürftig, der lange Winter ohne Licht und Wärme bitter zu tragen, so muß doch fern, im Morgenlande, oder in Camelot, dem Reich des Königs Artur, ein schönes und glückliches Leben blühen. Unermeßlich groß war der Einfluß der Artursagen auf die Gemüter. In allen Klöstern wurden sie heimlich und verbotener Weise gelesen; an einem heißen Sommernachmittag schliefen die Klosterschüler einer nach dem andern während der gelehrten Unterweisung ihres Meisters ein; da machte der Scholast eine kurze Pause und fuhr dann fort: Nun will ich euch von König Artur erzählen! — und sah wieder leuchtende Augen und gespannte Mienen. — Franz von Assisi nennt einen seiner Jünger „einen Paladin seiner Tafelrunde" und noch dreihundert Jahre später verliert Don Quichotte den Verstand über diesen Büchern; ja einige der größten Kunstwerke der Gegenwart, Wagners Lohengrin, Tristan und Isolde und Parsifal entnehmen ihren Stoff diesem unerschöpflichen keltischen Sagenborn; und Eduard Stucken hat die ganze höfische Gesellschaft wieder zu romantischem Leben aufgeweckt. Die Sehnsucht nach Erlebnissen und Abenteuern hatte sich der Phantasie in einem ganz außerordentlichen Grade bemächtigt, man ließ sich nicht mehr mit Erzählungen beschwichtigen, man wollte selber dabei sein. Der junge Ritter, der nichts gelernt hatte als körperliche Übungen und Courtoisie, dazu ein wenig biblische Geschichte, zog aus der Burg seines Vaters, das Unbekannte zu suchen.

Swer schildes ambet ueben wil,
Der muosz durchstrîchen lande vil,

heißt es in Meister Wolframs Parzival. Es gab ein Heiligtum, geheimnisvoll, kaum mehr irdisch, das auf unzugänglichen

*) Hierzu siehe in: „Grenzen der Seele": „Das Wunder".

Bergen im Waldesdickicht bewahrt wurde. Man konnte es finden, wenn man reinen Herzens war und sich für Lebenszeit dem Dienst des Göttlichen weihte. Jahre lang mußte man einsam irren, um das höchste Gut der Erde zu finden — den Gral.

Etwas Großes, Universelles mußte kommen, das alle Sehnsucht und alle Leidenschaft der Zeit aufnehmen konnte. Vielleicht ist es die Weisheit der großen Päpste gewesen, die diesen mächtigen Strom in das Bett der Kirche zu leiten verstanden hat — halb unbewußt sicherlich und selbst unter dem Druck der Zeit, aber doch von einem tiefen Instinkte geführt —; die allgemeine Sehnsucht fand ihren Gegenstand: es kamen die Kreuzzüge. Ein Ruf ging durch die Welt, daß das höchste Heiligtum der Erde, das Grab des Erlösers, in heidnischen Händen sei, daß es mißachtet und geschändet werde — was konnte es Höheres geben, als diese heiligste Stätte wieder zu erobern im Kampfe mit Heiden, Zauberern und Riesen? Das heilige Grab war der Phantasie dieser vom Abenteuer beherrschten Menschen nichts anderes als die irdische Verwirklichung ihrer Gralssehnsucht.

Schon im Jahre 1000 hatte Gerbert Boten in die Welt gesandt und die Christenheit aufgefordert, Kriegsfahnen zu ergreifen und mit ihm ins heilige Land zu ziehen. Ihm war geweissagt worden, daß er die erste Messe in Jerusalem lesen werde; und wirklich wurden in Pisa ein paar Schiffe ausgerüstet — der erste Versuch zu einem Kreuzzug. Aber für dieses außerordentliche und fast unbegreifliche Unternehmen — ein Land zu erobern, das kaum jemand gesehen hatte und an dem niemand ein greifbares Interesse besaß — ist Europa damals noch nicht vorbereitet gewesen. Zuerst mußte die mächtige, aber doch ganz unbestimmte Sehnsucht in die Gemüter einziehen, durch die diese Zeit so groß, aber auch so phantastisch wird. — Es ist ganz unhistorisch gedacht, wenn man glaubt, daß es die Schätze des Orients gewesen sind, welche die Raublust erregten und so zu

den Kreuzzügen geführt haben. Gewiß, die fabelhaften Reichtümer, von denen erzählt wurde, haben auf die Phantasie gewirkt — aber nicht so sehr auf die Habgier, als auf das Bedürfnis nach Fremdartigem, Neuem, Märchenhaftem. War doch das Unternehmen der ersten Kreuzzüge etwas völlig Unabsehbares, man ging in die Ferne, um zu kämpfen — aber die Wiederkehr stand bei Gott. Sicherlich gibt es zu jeder Zeit Menschen, die nach Besitz gierig sind; sie aber zu Anregern und Leitern der Kreuzzüge machen, heißt, gerade das Charakteristische und nur einmal in der Welt Gewesene neben dem immer gleich Wirksamen, Alltäglichen übersehen. Auf das ganz Besondere, Individuelle kommt es hier wie immer an, nicht auf die unveränderlichen kleinen Wünsche, die schließlich noch nichts Bedeutendes hervorgebracht haben, weil sie keinen Heroismus gebären können. Das Abenteuer, das Unbekannte, das sind die eigentlichen Motive dieser Zeit gewesen. Im ersten Zauberwald konnte man ja eine nackte, über alle Maßen schöne Königstochter finden, die an einer Quelle saß und trauerte; aber man konnte auch einem Riesen begegnen, der einem den Schild in Stücke schlug und schwere Fron auflegte. Und es war gar nicht unwahrscheinlich, daß man einem Soldan oder einem Amiral sein Reich entriß, — durch Mut und im Zweikampf konnte es geschehen; — um selbst ein großer König zu werden. Ist doch ein König nicht viel mehr gewesen als ein Großgrundbesitzer heute. Und das Merkwürdigste — solche Träume sind in Erfüllung gegangen. Ein Ritter aus dem Elsaß, Gottfried von Bouillon, hätte König von Jerusalem werden können, aber er scheute sich, eine goldene Krone zu tragen, wo Christi Stirn mit einer Dornenkrone geziert worden war, und begnügte sich damit, „Schützer des heiligen Landes" zu heißen. — Spielt denn nicht noch heute der geheimnisvolle Zauber des Unbekannten mit, wenn ein Jüngling zum ersten Mal in den Schnellzug steigt, um in ein sonniges Land zu fahren, dessen Sprache er nicht verstehen wird, wo die Natur so reich ist, die Frauen so schön und so ver-

führerisch? Und selbst dafür hat die Phantasie gesorgt, daß einer als König aus Monte Carlo heimkehren kann.

Aber man erwartete noch mehr: das Gerücht ging um, daß im Innern Asiens ein mächtiges christliches Reich bestände, das „bis ans Ende der Welt“ reichte, und man zweifelte nicht, daß der Priesterkönig Johannes (eine Analogie des Papstkönigtumes) seinen Glaubensgenossen zu Hilfe kommen würde und daß man gemeinsam das heilige Land erobern müßte. Apokalyptische Bücher kamen zutage, in denen der Siegeszug des falschen Propheten Mohammed beschrieben war, sein baldiger Untergang und der endgültige Sieg der Christenheit prophezeit wurde. Diese Bücher trugen viel zur Hebung des Mutes unter den Kreuzfahrern bei, im Lager wurden sie von der Kanzel herab verlesen. Und als Johannes nichts von sich hören ließ, kam später — im ägyptischen Kreuzzug — die Kunde von seinem Enkel, dem König David, nach Europa, der hinter dem Rücken der Muselmanen wohnte und sie vernichten würde. Dieser König David war eine historische Persönlichkeit — Dschingis Chan!

Ebenso wie der heilige Gral war auch die zinnenbewehrte Burg Jerusalem für das Bewußtsein der Zeit außerhalb der Welt gelegen. Dort winkte die geheimnisvolle Erfüllung aller Sehnsucht, die so übermächtig geworden war, daß ihr die Erde nicht mehr genügen konnte. Von Jerusalem, dem Mittelpunkt der Erde — noch in Dantes Komödie nimmt es diesen Platz ein — mußte ein unmittelbarer Weg ins Paradies führen. Hatte dort nicht das welterlösende Kreuz gestanden? Hatte sich über dieser Stadt nicht schon einmal der Himmel aufgetan, um den Heiland zu empfangen? Und war dort nicht Wunder nach Wunder geschehen? Warum sollte es nicht heute noch ebenso sein? — Man wußte so gut wie nichts von Palästina; nach biblischen Schilderungen hatte man es sich phantastisch zurechtgelegt; man zweifelte nicht, auf jedem Weg die Spuren des Erlösers wiederzufinden. Wie eine Erfüllung überirdischer Träume lockte der Besitz dieses Landes.

Der Impuls und die Kraft zu den Kreuzzügen wurde aus einem Geist geboren, der der Kirche innerlich fremd und entgegengesetzt gewesen ist; aber die geistige Überlegenheit der damaligen Päpste und die übermächtige Idee des Gottesstaates hat sie zu den größten Triumphzügen gestaltet, welche der römischen Kirche jemals beschieden gewesen sind. Die Tausende, die von innerer Ruhelosigkeit und von der Sehnsucht nach Neuem übers Meer geführt wurden, kämpften tatsächlich für die Macht Roms, und das phantastische Unternehmen einer christlichen Herrschaft über das heilige Grab, eine Art Gralkönigtum, wurde zur Domäne der Päpste. Der große Hildebrand war entschlossen, die christliche Welt nach Jerusalem zu führen, auf dem befreiten heiligen Grab das Gottesreich zu errichten, das Augustin verkündet hatte, und als ein wiedererstandener Christus den Kaiser und alle Könige der Erde neu mit ihren Reichen zu belehnen.

Der ritterliche Kreuzfahrer und der Gralsucher stellen eine paradoxe, aber durchaus zeitgemäße Verquickung des christlich-priesterlichen und des weltlich-ritterlichen Geistes vor. Diese beiden einander innerlich fremden Welten haben z. B. im Templerorden eine Verbindung eingegangen, die zwar alles Äußerliche des Rittertumes fortbestehen läßt, ihm aber fremde, kirchliche Beweggründe unterschiebt: nicht mehr die Ehre des Kampfes und des Sieges — die als Kehrseite der Persönlichkeitsentfaltung eine überaus starke persönliche Eitelkeit gezeitigt hatte — oder die Laune der erkorenen Dame durften jetzt Motive des Handelns sein: einzig die Ehre Gottes und der Sieg des Christentumes. Und neben den weltlichen Artursrittern hat das klassische Mittelalter in diesen Gestalten sein Ideal gefunden, in den priesterlichen Rittern, die durch Ströme Blutes schritten, um am heiligen Grabe demütig niederzusinken, in den Gralsuchern, die sich ganz einer metaphysischen Aufgabe hingegeben hatten. Die Tafelrunde des König Artur hat den wirklichen Ritterorden — dies ist nicht zuviel gesagt — als Vorbild gedient. Nicht nur italienische Franziskaner, auch schwerfällige

deutsche Mystiker wie Seuse und der so innerliche Johannes Tauler nehmen gern ihre Bilder aus dem Rittertum. So spricht Tauler in einem weit ausgesponnenen Vergleich von den roten Ritterkleidern, die Christus wegen seiner ritterlichen Frömmigkeit in der Zeit erhalten hat. „Und mit ritterlichem Streit hat er diese ritterlichen Waffen gewonnen, die ihn vor den väterlichen Augen und vor aller englischen Ritterschaft sehr zieren. Und gefällt ihm also sehr wohl, wenn seine auserkorenen Ritter auch mit dergleichen ritterlichen Kleidern geziert werden mögen" usf.

Das ergreifendste Symptom für die Ruhelosigkeit der Zeit, die ihre Träume nicht an dem Maßstab der Wirklichkeit zu regeln verstand, ist wohl der Kinderkreuzzug vom Jahre 1212, der selbst damals ratloses Erstaunen hervorgerufen hat. — Ein deutscher Chronist erzählt: „Um ebendieselbe Zeit liefen Knaben ohne Führer, ohne Leiter aus den gesamten Weilern und Städten aller Gegenden mit gierigen Schritten den überseeischen Ländern zu und antworteten, wenn sie gefragt wurden, wohin sie denn gingen: ‚Nach Jerusalem, das heilige Land zu suchen!' Sehr viele von ihnen wurden von den Eltern eingeschlossen, aber vergeblich, weil sie Türen und Wände durchbrachen und entwichen. Als der Papst von diesem Gerüchte hörte, sagte er seufzend: ‚Diese Kinder beschämen uns, weil wir schlafen, während sie zur Wiedereroberung des heiligen Landes eilen.' Bis jetzt weiß man nicht, wohin sie gekommen sind. Aber sehr viele kehrten zurück, und als man sie nach der Ursache ihres Zuges fragte, sagten sie, sie wüßten es nicht. Auch nackte Frauen liefen um dieselbe Zeit nichts sprechend durch Dörfer und Städte." — Noch heute kommt es nicht selten vor, daß sich ein paar Knaben zusammentun, um übers Meer und zwar entsprechend ihrer Lieblingsvorstellung „zu den Indianern" zu gehen. Die Gendarmerie pflegt sie ein paar Meilen weiter aufzugreifen und zurückzubringen. Der große Gegenstand der damaligen Zeit hat die von einem ähnlichen Geist Besessenen

„ins heilige Land" getrieben und die Macht der Massensuggestion hat das ihrige beigetragen. —

Wären nicht die Kreuzzüge gekommen, so hätte etwas anderes eintreten müssen, um die Zeit von ihrem inneren Druck zu entlasten; sie verlangte nach einer großen, nach einer ans Metaphysische streifenden Tat, ihre Begeisterung war hinreichende Gewähr für die Möglichkeit und die Erfüllung. Beim einzelnen haben dabei Eitelkeit und Prahlsucht keine geringe Rolle gespielt. So wollte der österreichische Minnesänger Ulrich von Liechtenstein einen Kreuzzug mitmachen, aber nicht etwa um Gott zu dienen, sondern nur um seiner Dame zu gefallen. Es ist sehr wahrscheinlich (wenn auch nicht historisch belegt), daß dieser leibhaftige Don Quichotte davon geträumt hat, das heilige Grab mit dem Schnupftuch seiner Herrin zu zieren. Schließlich ist er daheim geblieben. — Ausziehen und Widerkehren, langes Sehnen nach dem Geliebten, Treue und Untreue haben der romantischen Phantasie der Zeit eine Menge neuer Stoffe zugeführt. Bis zum heutigen Tage berühmt ist die Geschichte des Grafen von Gleichen und seiner beiden Frauen, einer Christin und einer Sarazenin. — Ein reizendes provenzalisches Lied erzählt von einem Mädchen, das Tag für Tag an einer Quelle sitzt und nach dem Geliebten weint. An diesem Platze haben sie vor Jahren Abschied genommen, hier will sie ihn erwarten. Einmal kommt ein alter Pilger, den sie sogleich nach dem Geliebten fragt. Er kennt ihn und bringt ihr seine Grüße. Und nach kurzem Gespräch schlägt er die Kapuze zurück und ist es selbst, der zuerst die Stelle hat grüßen wollen, wo er von ihr gegangen ist.

Zu der allgemeinen Abenteuerlust ist aber noch ein anderes, das religiöse Motiv gekommen, von dem das ganze asketische Mittelalter in erstaunlicher Weise beherrscht war: der Gedanke, Buße zu tun und nach allen Verfehlungen des Lebens zu Gott zurückzufinden. Die Kreuzfahrten schienen nun eine Gelegenheit, seine innerste Neigung mit diesem seelischen Bedürfnis zu

vereinigen, denn sie galten als gottgefälligstes aller Werke, jedem Teilnehmer war Vergebung seiner Sünden zugesagt.

Nur wenige innerliche Naturen wußten, daß alles Göttliche in der eigenen Seele beschlossen ist; denn bei unmittelbar erlebter Religion war es doch offenbar sinnlos, derartiges zu unternehmen (ganz abgesehen davon, daß Gott nicht die Hilfe der Menschen braucht). So sagte der Abt Peter von Clugny: „Es ist etwas Größeres, dem wahren Gott immer in Demut und Armut zu dienen, als auf eine prunkvolle und üppige Weise nach Jerusalem zu reisen. Wenn es also etwas Gutes ist, Jerusalem zu besuchen, wo die Füße des Herrn gestanden haben, so ist es etwas noch weit Besseres, nach dem Himmel, wo er selbst von Angesicht zu Angesicht geschaut wird, zu trachten." — Und doch standen diese selben Geister, die so der biblischen Religiosität schon entwachsen schienen, unter der bestrickenden Idee ihrer Zeit. Bernhard von Clairvaux löste den Widerspruch folgendermaßen: „Nicht weil die Macht des Herrn geringer geworden wäre, ruft er schwaches Gewürm zum Schutze seines Erbteils auf (denn sein Wort ist Tat und mehr denn zwölf Legionen Engel könnte er zu Hilfe senden); sondern weil der Herr, euer Gott, euch retten will, führt er die Gelegenheit herbei, wo ihr seinen Dienst übernehmen könnt." — Man sieht, daß hier schon eine nicht unbedeutende Veränderung des Grundgedankens eingetreten ist. — Peter von Clugny wirkte für die Kreuzzüge, und Bernhard, eine der mächtigsten und am meisten ehrfurchtgebietenden Persönlichkeiten des gesamten Mittelalters, vor dessen Wort sich die Päpste beugten, zog durch ganz Frankreich und entflammte die Gemüter durch seine Rede zu wilder Begeisterung. Wer ihn predigen hörte, ließ Hab und Gut und nahm das Kreuz, man schrie, daß Bernhard selbst die Christenheit anführen sollte. Und er zieht nach Deutschland, heilt Kranke durch seine bloße Gegenwart und predigt vor dem Volk in einer Sprache, die niemand versteht. Doch die Persönlichkeit dieses kränklichen und nur durch den Geist aufrecht erhaltenen Mannes

erschüttert die Herzen. Kaiser Konrad, ein nüchterner Kopf, widerstrebt lange und will nichts von so unsicheren, zwecklosen Unternehmungen wissen. Aber von der ersten Predigt Bernhards, die er am Weihnachtstage zu Speyer anhört, wird er zu Tränen gerührt. Bernhard steigt von der Kanzel und heftet dem knienden Kaiser das Kreuz auf die Schulter. Mit dieser symbolischen Handlung war der metaphysische Geist der Zeit, den die Kirche in ihre Bahnen geleitet hatte, sichtbar über alle politische Vernunft Herr geworden. —

Die Kreuzzüge, das war die eine große Bewegung, welche die neu erwachte metaphysische Sehnsucht gezeitigt hatte. Auf andere, innerlichere Art offenbarte sich derselbe Geist in den hier und dort einsetzenden und nie mehr ganz schweigenden religiösen Reformbestrebungen. „Das Auftreten und die Ausbreitung von Ketzereien ist immer der Gradmesser persönlich-religiösen Lebens," sagt Büttner zutreffend in der Einleitung zu seiner Eckehart-Ausgabe. Zum ersten Mal seit den Tagen Jesu war das religiöse Bewußtsein wieder etwas Lebendiges, man wollte sich nicht mehr mit dem begnügen, was die Kirche lehrte und für absolute Wahrheit gab. Es regte sich, wenn auch anfangs nur schüchtern, Widerspruch. Laien wagten, auf dem Gebiete der Religion dreinzureden. Alles Wissen — und somit auch alle Tradition und Religion — hatte ja tausend Jahre lang in der Hand der Kleriker gelegen; wer etwa unter Laien gebildet war, verstand ein wenig Latein und wußte ein paar scholastische Lehrsätze. Nun änderte sich das. Trotz wiederholten kirchlichen Verboten wurden Teile der Bibel in die Volkssprachen übersetzt und vom unwissenden Volke gierig aufgenommen, allenthalben erstanden Männer, denen Religion Herzensangelegenheit war, die Gott in der eigenen Seele finden wollten, nicht blind aus fremder Lehre übernehmen.

Die eine mehr äußerliche Ursache des Mißvergnügens an der geistlichen Autorität war die sittenlose Lebensführung der Priester. Allzu offenkundig war der Widerstreit zwischen den

Worten von Demut und Himmelreich, und der Habgier, Völlerei und Herrschsucht des Klerus. Vor den Augen der Laien wurden die geistlichen Ämter verkauft, die Gnade des Himmels war billiger zu haben als ein neues Gewand, jeder Priester durfte eine Konkubine halten, wenn er seinem Bischof eine Steuer bezahlte. Zwei Sirventesen des Troubadours Guillem Figueiras drücken diese Stimmung schroff aus: „Unsere Hirten sind räuberische Wölfe geworden, sie rauben allerorten und tragen dabei die Miene des Friedens zur Schau. Sie trösten ihre Schafe Tag und Nacht mit Sanftmut, haben sie sie aber einmal in ihrer Gewalt, so lassen die falschen Hirten ihre Schafe sterben und verderben." Von den Priestern sagt er ferner:

Bei einem Weibe liegt er die Nacht,
Und ist er unrein aufgewacht,
Trägt er den Leib unsres Herrn.

Noch ärgere Schmähungen, die denen späterer reformatorischer Sekten nichts nachgeben, richtet er gegen Rom: „In den Flammen und im Verderben der Hölle hast du deinen Sitz! . . . Du hast das Aussehen eines einfältigen Lammes, innerlich aber bist du ein rasender Wolf, eine gekrönte Schlange, von einer Viper erzeugt, so daß dich der Teufel seinen Vertrauten heißt!" — In Deutschland findet selbst der gutmütige Walther von der Vogelweide die schärfsten Worte gegen Rom — „Uns weisen sie zu Gott und fahren selbst zur Hölle!" Und schon Bernhard von Clairvaux, die Stütze der Kirche, hat sich in seinem Buch „De consideratione" schroff gegen die Mißstände der Geistlichkeit und des Papsttumes ausgesprochen: „Das Gut des Armen wird vor die Türe des Reichen gesät, das Gold glitzert in der Gosse, von allen Seiten stürzt das Volk herbei und nicht der Bedürftigste gewinnt es, sondern der Stärkste oder der sich am meisten beeilt hat." Er wendet sich direkt an den Papst und beschuldigt ihn der Verschwendung und der Prunksucht. „Hat man Petrus je in seidenen Gewändern gesehen, mit Edelsteinen

und Gold bedeckt, auf einer Sänfte getragen und von Soldaten und Trabanten umringt?" — Und Bernhard spricht ein Wort, das wir noch heute als historische Wahrheit erkennen: „In allem deinem Glanze bist du eher der Nachfolger Konstantins als der des Petrus!"

Die Unzufriedenheit mit dem Leben der Kleriker und mit der Herrschsucht Roms ist das eine mehr äußerliche Moment (das übrigens zu allen Zeiten wirksam gewesen ist), das auch den religiös Gleichgültigen Ärgernis bereitet, die überlieferte Religion selbst aber nicht angetastet hat. Das zweite ist viel prinzipieller gewesen; es entstammte der eigentlichen Sehnsucht nach Erneuerung der Religion und wendet sich direkt gegen ihre Verderbnis in der Kirche. Das waren die so gefürchteten, gehaßten und blutig verfolgten Ketzer. Ihrer aller Grundgedanke war, das äußerliche Wesen der Kirche abzutun und zur Einfachheit der Evangelien zurückzukehren. Verschieden ist ihr Schicksal gewesen: Einige wurden heilig gesprochen, wie der milde Franz von Assisi, andere in peinliche Untersuchung gezogen wie der erleuchtete Meister Eckehart, andere und zwar die meisten, verbrannt wie der Feuerkopf Arnold von Brescia. Dies ungleichmäßige Verhalten der Hierarchie gegen die wahrhaft religiösen Geister ist nur zu erklärlich: man stand nämlich vor einem Rätsel. Denn einerseits ließ sich die echte und tiefe Frömmigkeit mancher dieser Menschen nicht verkennen, andrerseits aber war der Widerspruch zu Tradition und Kirche doch allzu deutlich und wurde von vielen sogar in den Vordergrund gerückt.

Der provenzalische Häretiker Peter von Bruis scheint der erste gewesen zu sein, der gegen den Bilderkult und sogar gegen die Bilder des Gekreuzigten gekämpft hat. Er ließ Kirchen niederreißen, weil er nur die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen anerkannte; in St. Gilles wurde er von einem Volkshaufen verbrannt. Mächtiger und ausgebreiteter als seine Anhänger, die Petrobrusianer, sind die Katharer und die (1177 von

Peter Valdez gegründeten) Waldenser geworden, die bald nach Oberitalien übergegriffen und hier mit der Sekte der „Lombarden" Zusammenhang gefunden haben. Die Katharer wollten im Sinne des Urchristentumes einfach und asketisch leben, schafften alle kirchlichen Feierlichkeiten ab und mißachteten die Sakramente, speziell die Taufe, denn sie glaubten nur an eine Ausgießung des heiligen Geistes und sahen diese durch die Wassertaufe entweiht. Radikaler als die späteren Reformatoren widersprachen sie der wirklichen Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und in das Blut Christi und ließen nur eine symbolische Verbindung der Seele mit Gott gelten. Dies stempelte sie zu Ketzern und hat ihren Namen späterhin zum Namen aller Ketzerei gemacht. — Am berühmtesten aber ist die provenzalische Sekte der Waldenser oder Albigenser geworden. Ihr hingen, wenn nicht offen, so doch im geheimen viele der großen provenzalischen Herren an und man darf sagen, daß im Schoße dieser Sekte ein innerlich erneutes, seelisches Christentum gehegt worden ist, wie es erst wieder in Franziskus — der nach Thodes Meinung direkt unter dem Einfluß von Petrus Waldus gestanden hatte — und in der deutschen Mystik zutage kam. Die Albigenser lehrten, daß nicht Christus, sondern nur sein Schatten gekreuzigt worden war, sie wollten nichts von dem Gott des alten Testamentes wissen, und an den erhabenen Parsismus und die tiefsinnigsten Gnostiker erinnert die Lehre, daß es zwei Schöpfer gebe, einen Schöpfer der sichtbaren Welt — den Teufel — und den wirklichen Gott, den Schöpfer der geistigen Welt. Zwischen ihnen beiden steht der Mensch, zwischen Gut und Böse, die Entscheidung liegt in seiner eigenen Hand. Von dem Geist dieser Menschen ist ein merkwürdiges Gedicht des durchaus nicht ketzerischen Peire Cardinal erfüllt; er tritt vor Gott hin wie eine Macht gegen eine andere, nicht in der gewohnten Demut. „Ich will ein neues Streitgedicht beginnen und am Tag des Gerichtes werde ich es dem vortragen, der mich aus nichts geschaffen hat. Wenn er meint, mich zu verurteilen und in die

Hölle zu senden, werde ich ihm sagen: Herr, übe Gnade, denn ich habe die schlechte Welt allezeit bekämpft," — der Troubadour spielt hier auf seine vielen Streitgedichte an — „und rette mich von den Höllenqualen! Sein ganzer Hof wird sich wundern, wenn er meine Rede vernimmt. Und ich werde sagen, daß Gott gegen die Seinigen fehlt, wenn er sie der Hölle übergibt. Er sollte die Teufel verjagen, dann hätte er mehr Seelen und alle Welt wäre damit zufrieden . . . Ich will nicht an dir verzweifeln, und darum mußt du meine Seele und mein Herz retten, verzeihe mir meine Sünden; aber wäre ich nicht geboren worden, so hätte ich sie nicht begangen! Und müßte ich in der Hölle brennen, es wäre Unrecht und Sünde! Fürwahr, ich kann dir vorwerfen, daß ich tausend Übel für ein Gut gehabt habe!" —

Schrecklich ist das Strafgericht gewesen, das Innozenz III. über die neue Kultur der Provence verhängt hat. Dieser große Geist ahnte, daß hier die Macht des lebendigen religiösen Bewußtseins aufstand, von dem der Autorität der Kirche mehr Gefahr drohte als von allen Sultanen und Chanen zusammen. Das System der absoluten, unveränderlichen Werte sollte ja hier von seinem Kernpunkt aus zerstört werden. — Im Jahre 1208 gründete der spanische Edelmann Dominicus Guzman den Dominikanerorden und die Inquisition, die zusammen mit dem päpstlichen Heer, das aus politischen Gründen von Frankreich unterstützt wurde, in die Provence einbrach. Eine halbe Million Menschen sind niedergemetzelt worden, um den Geist zu schlagen, der vielleicht von ein paar Hundert begriffen worden war, ein Scheiterhaufen entzündete sich am andern, der Autorität der Tradition und des Dogmas wurde das größte Opfer seit Menschengedenken dargebracht. Simon von Montfort, der Führer des Zuges, berichtet lakonisch an den Papst: „Keines Geschlechtes, keines Alters, keines Namens haben wir geschont, sondern jeden mit der Schärfe des Schwertes geschlagen."

Es sind uns Lieder der Troubadours erhalten, die um das

vernichtete Land, um die barbarisch zerstörte Schönheit klagen. Guillem Montanhagol, der schon durch die Inquisition gehörig eingeschüchtert war, schreibt ein langes Sirventes, von dem eine Strophe so lautet:

Voll böser Torheit schreit die Brut,
Daß reiches Kleid die Frau nicht ziert.
Fürwahr! wenn sie nichts Ärgeres tut,
Vor Hoffart nicht den Kopf verliert —
Weil sie sich edel trägt, bleibt Gott ihr gut.
Und keiner, der sich wohl zu schmücken weiß,
Gibt Gott um eines Wamses willen preis.
Mit schwarzer Kutte und mit weißem Rock
Erwirbt man Gott nicht — ist man sonst ein Bock.

So klingt die Stimme des Sängers; anders urteilt ein gebildeter französischer Prälat, Jakob von Vitry, über die blühende Kunst seiner Zeit. Er spricht von „eiteln Liedern, den Lügen der Dichter, dem Singsang der Frauen, den Zoten der Possenreißer. Solches Geziefer wächst im Strome zeitlichen Überflusses; es kriecht in Wahrheit hin über alle Speisen, weil nach der Sättigung gewöhnlich der Überschwall nichtigen Geredes kommt." — Eine Versöhnung dieser beiden Welten ist nicht möglich.

In dem packenden Gedicht eines provenzalischen Mönches spricht der Inquisitor zum Ketzer:

Und wenn du jetzt nicht beichtest, ist jede Hoffnung tot,
Der Scheiterhaufen flackert, die Flammen züngeln rot.
Das Horn gellt durch die Gassen, schon kommt das Volk gerannt,
Um das Gericht zu schauen — denn jetzt wirst du verbrannt! —

Während in der Provence die Waldenser blühten, hat es im Westen Deutschlands und in den Niederlanden vom 11. Jahrhundert an Ketzersekten gegeben; so die Apostoliker, die das Leben der evangelischen Zeit buchstäblich auffaßten und Kommunismus und Weibergemeinschaft einführten; ferner die Gemeinschaften der Begharden und Beghinen, die wenig Lärm machten

und nicht auf Reformen, sondern auf innerliche Einkehr bedacht waren; sie drangen tief ins Volk ein und haben mit den späteren deutschen Mystikern in Verbindung gestanden. Von dem religiösen Individualismus einer dieser Sekten, der „Brüder vom freien Geiste", gibt eine erhaltene Anklageschrift Zeugnis, die als ketzerisch die Meinung hinstellt, „es sei besser, daß ein Mensch zu seliger Vollkommenheit gelange, als daß hundert Klöster gegründet werden".

Im Norden und im Süden traten Propheten auf, welche die Wiederbeseelung des Evangeliums Christi und mit ihm die Wiedergeburt der Welt verkündeten. Der fanatische italienische Mönch Joachim von Floris (um das Jahr 1200) predigte diese Wiedergeburt als ein notwendiges Ereignis; ein Vorgänger Hegels, lehrte er drei Weltalter: die Herrschaft des Vaters unter der Strenge des Gesetzes und der Furcht, die Herrschaft des Sohnes oder der Gnade und des Glaubens, und die Herrschaft des Geistes oder der Liebe. Dieses letzte Zeitalter sollte nunmehr anbrechen, und vielfach wurden die Worte Joachims wie Weissagungen eines Erleuchteten geglaubt. So forderte der Mönch Gerhard von Borgo San Donnino im Jahr 1253, daß für das anhebende dritte Weltalter ein neues Evangelium des heiligen Geistes erscheinen müsse, ein sichtliches Zeugnis, wie der Geist der Häresie aus dem Bedürfnis nach Religion geboren wurde; und selbst Dante spielt wiederholt auf Joachims Lehre an.

Das Volk verachtete die Geistlichkeit und neigte sich gern jedem Neuerer zu, stand aber doch ganz unter der abergläubischen Scheu vor dem Geweihten, dem Verwalter geheimnisvoller Zaubereien, die man durch entsprechende Übungen, vielleicht auch durch Geschenke für sich wenden konnte. Überall blühte der Reliquienfetischismus, hätte man etwa alle Stücke aus dem Kreuz Christi, die verkauft und verehrt wurden, aufeinandergelegt, es wäre wohl ein Wald entstanden — um nur ein halbwegs sinnvolles heiliges Andenken zu erwähnen, von den Knochen der

unzähligen Heiligen zu schweigen, mit denen manche Klöster, besonders in Frankreich, einen einträglichen Handel trieben, der umso schwungvoller war, als diesen Leichnamen durchwegs die Gabe zugeschrieben wurde, Krankheiten zu heilen. Schon damals war dieses Treiben manchen Geistern widerlich, so predigte (um 1200) Guibert, der Abt von Novigentum, gegen Heiligenkult und Reliquienverehrung und brachte alle die Argumente vor, die später oft genug ins Treffen geführt worden sind, aber noch heute nicht als siegreich angesehen werden können. Guibert nannte es einen schändlichen Unfug, daß man einzelne Glieder vom Leib löste und der Bestimmung des Leichnams, wieder Erde zu werden, Hohn sprach. „Wie sollte einer würdig sein, in Gold und Silber eingefaßt zu werden, da der Sohn Gottes unter einem elenden Stein geborgen wurde?" Und er verlangte, daß man sich vom Sichtbaren, Handgreiflichen zum Unsichtbaren erhebe. „Mit aller Macht heißer Sehnsucht muß man darnach streben, die Sache selbst ohne die Hülle der Bilder vor Augen zu haben, mit den Armen des Herzens sie zu umfassen." — Er erklärte, daß die Reliquien der Religion zuwiderlaufen, denn erst nachdem die körperliche Gegenwart Christi den Jüngern entzogen war, konnte der heilige Geist zu ihnen kommen. Auch das ganz materiell gedachte Fortleben der Seele nach dem Tode, das damals kaum von einem angezweifelt wurde, hat Guibert abgelehnt und er wagte den Gedanken, daß die Höllenstrafen nur seelisch zu deuten seien. „Zur Seligkeit der Heiligen reicht die ewige Anschauung Gottes allein aus; wer wagte, sich dagegen zu erklären, daß das Elend der Verdammten in der ewigen Beraubung der Anschauung Gottes bestehe?" — Solche wahrhaft bedeutende Gedanken hat hundert Jahre vor Eckehart ein kaum Bekannter ausgesprochen. —

Die Religion war verlorengegangen; bei den gelehrtesten Geistern hatte sich in ein Wissen um historische Dinge gewandelt, was Leben hätte sein sollen. Von vielen wurde die Rückkehr zur evangelischen Einfalt und Liebe als das einzig

Notwendige empfunden; aber erst das Leben (mehr als die Lehre) eines Mannes ist das große Ereignis geworden, das wieder als wahrhaftes Vorbild empfunden werden konnte. „Niemand hat mir gezeigt, was ich tun soll; aber der Höchste selbst hat mir offenbart, daß ich dem heiligen Evangelium gemäß leben soll." Franz von Assisi hat die Erzählungen vom Leben Jesu völlig naiv hingenommen, ohne nach einem allegorischen Sinn zu fragen wie die Theologen, und ohne den Menschen Jesus über dem göttlichen Prinzip des Logos zurückzustellen wie die großen Mystiker. Die Nachfolge Jesu ist ihm ein Wirken durch Liebe gewesen; ihm war Religion nicht Dogma und nicht hierarchisch-politische Macht, sondern ein Zustand des Herzens. Dieser Zug verbindet ihn mit dem großen Neuschöpfer der europäischen Religiosität, der hundert Jahre später gelebt hat, mit Meister Eckehart, dem er doch innerlich fernsteht. Franz hat niemals ein feindliches Wort gegen Tradition oder Geistlichkeit, gegen Sittenverderbnis und religiöse Gleichgültigkeit gesprochen wie alle Reformatoren, und doch ist ihm das Wunder gelungen, durch seine bloße Existenz reformatorisch zu wirken; denn er hat das Geheimnis der großen Liebe besessen, an ihm hat sich die ewige Schöpfermacht alles Wesenhaften und Positiven offenbart gegenüber der innerlichen Leere des Polemischen und Negativen. Franz hat sich Zeit seines Lebens gegen die Feststellung von Regeln gesträubt, die ihm Päpste und Bischöfe für seine Anhänger auferlegen wollten. Nicht in der Begründung eines Ordens mit einem Zweck und Gesetzen, sondern im lebendigen Wirken lag seine Bedeutung. Wenn es ihm recht geschienen ist, hat er kirchliche Normen übertreten, denn er war seiner Sache ganz gewiß; ohne geistliche Weihe hat er vor dem Volk in seiner eigenen Sprache gepredigt, wahrscheinlich als erster in Italien nach dem Provenzalen Peter Valdez; ohne irgendeine Befugnis hat er seine Freundin Klara zur Nonne geweiht. Es war eine ganz besondere Klugheit Innozenz III., der sich die Ausrottung der vielen Ketzersekten zum Lebensziel gesetzt hatte,

daß er Franz noch nachträglich die Volkspredigt erlaubt und seine unkirchliche Brüderschaft anerkannt hat. So wurde schon im Keim revolutionäre Gesinnung in treue Dienerschaft der Kirche gewandelt. Vielleicht ist durch Franz die Kirche vor einer frühen großen Reformation bewahrt worden, denn die Anzeichen sind schon allzu zahlreich gewesen, und ein zweiter Arnold von Brescia hätte sich vielleicht gefunden, den Umsturz einzuleiten. Es ist zweifelhaft, ob die Kirche aus einem Franziskanerkreuzzug in Italien so siegreich hervorgegangen wäre wie aus dem Kampf in der Provence.

Über die Wissenschaft hat Franz folgendes Wort gesprochen: „Ein einziger Dämon weiß mehr von der Wissenschaft als alle Menschen auf der Welt zusammen. Aber etwas gibt es, dessen der Dämon nicht fähig ist und darin besteht der Ruhm der Menschen. Er kann Gott treu sein.“ — Mit diesen Worten war die Überlieferung und die Theologie innerlich überwunden, das unmittelbare Bewußtsein des Göttlichen in der Seele aufgebrochen. Ja, Franz hat seinen Brüdern sogar den Besitz der heiligen Schriften verboten. Gott im Herzen — das war seine einzige Lehre. Und dabei ist er einem Hochmut des Nichtwissens ganz fern gewesen, er hat sich wirklich geringer gefühlt als der Geringste — nicht wie die Bischöfe und Päpste, die sich „Knecht der Knechte Gottes“ genannt, es aber ganz anders gemeint haben. — Wie gut paßt es zu diesem einfältigen Gemüt, wenn er sich (in einem Brief) darüber ereifert, daß die Gefäße, die man bei der Messe verwendet, nur ja recht sorgfältig aufbewahrt würden, weil sie ja den Leib des Herrn zu empfangen bestimmt sind. Und trotzdem weiß er kaum etwas von der symbolischen Verwandlung von Brot und Wein — ohne nachzudenken, nimmt er diese Wunder hin wie ein Kind.

Auch Franz hat sich an einem Kreuzzug beteiligt (im Jahre 1219), auf seine Weise. Mitten im wilden Kampf um Damiette ging er ins sarazenische Lager und predigte vor dem Sultan, der ihn mit Achtung aufnahm und unbehelligt zurücksandte. Und

dann soll er nach Bethlehem und nach Jerusalem gezogen sein, wo ihm der Sultan, durch seine Persönlichkeit ergriffen, Zutritt zu den heiligen Stätten gewährt hat, wie die Legende erzählt. — Bei Franz hat diese Wallfahrt in das Land Jesu eine echte und tiefe Bedeutung gehabt, denn für ihn ist das Christentum Nachfolge Jesu gewesen.

Franz hat die Askese des frühen Mittelalters dadurch überwunden, daß er sie als bedeutungslos erkannte, und hat doch selbst von Brot gelebt und die Armut zu seiner Göttin erkoren. Er war von lebendiger Wirksamkeit so erfüllt, daß er nicht an den nächsten Tag dachte und die Lehre des Evangeliums wörtlich befolgte: „Keiner von euch, der nicht alle Habe von sich tut, kann mein Schüler sein." (Lukas 14, 33.) Wie in den Fioretti (vielleicht der ältesten volkstümlichen Sammlung von Dichtungen) zu lesen steht, hat er die Askese als Prinzip ausdrücklich verboten; dieser Zug der Legende kann nicht erfunden sein, weil er dem ganzen damaligen Zeitgeist zu fremd ist und sicherlich nur einem neuen und starken religiösen Erlebnis entstammen konnte. Franz wollte auch nichts davon wissen, daß sich seine Anhänger selbstgenugsam in Klöster abschlössen und ihrem Seelenheil lebten, wie es das allgemein anerkannte Ideal der Vita contemplativa gewesen ist; mitten unter den Menschen sollten sie wohnen, Liebe um sich verbreitend und von der Milde ihrer Brüder lebend.

„Singend schritt er dem Tod entgegen," sagt sein Biograph Thomas von Celano (der Dichter des mächtigen Dies irae, dies illa). Und auf seinem Totenlager hat Franz den Sonnenhymnus gedichtet und ohne Unterlaß gesungen, diesen erhabenen Lobgesang, in dem sich der Ertrag seines großen Lebens — Liebe zu allem Erschaffenen — zusammenfaßt und verklärt. Hier ist eine neue Art von Frömmigkeit zum Ausdruck gekommen, eine Frömmigkeit der liebenden Ekstase und zugleich der vollkommenen Demut. Franz umfaßte in seinem Herzen die Schwester Sonne, den Bruder Mond, die lieben Gestirne, den

Bruder Wind, die Schwester und Mutter Erde; und am letzten Tag fügte dieser Pater seraphicus noch die erschütternde Lobpreisung auf den „Bruder Tod" hinzu. Eine Schar singender Lerchen soll sich auf dem Dach der Hütte niedergelassen haben, als er im Sterben lag, von seinen kleinen Schwestern, den Vögeln, ist er hinübergesungen worden.

Man darf gegen diesen Tod, der ganz von den Grundkräften der neueren Zeit, Seele und Gefühl, getragen ist, jenen andern, berühmteren aus dem Altertum stellen. Sokrates stirbt, ohne dem persönlichen Gefühl die geringste Macht über sich einzuräumen, aus der rein logischen Erwägung heraus, daß es notwendig sei, den Gesetzen des Staates zu gehorchen. Sein Tod ist die Anwendung eines allgemeinen Satzes auf einen Einzelfall, und weil keiner da ist, der dem Sokrates einen dialektischen Fehler nachzuweisen vermag, muß die Konklusion, sein Tod, eintreten. Der Mittelpunkt alles menschlichen Seins ruht im Denken, und so ist es bin in die Zeit geblieben, mit der wir zu tun haben; da wird das Gefühl Herrin. —

Franz und einige seiner bedeutenderen Nachfolger haben in ihrem Leben das einfache religiöse Grundgefühl der Liebe auf eine dem Volk einleuchtende Weise verwirklicht. Spielleute Gottes wurden seine Anhänger genannt, weil sie ohne jede kirchliche Zeremonie von der Liebe Gottes sprachen und sangen. Jacopone da Todi (1236—1306), vielleicht nächst Dante und Guinicelli der bedeutendste Dichter Italiens, hat in verzückten Versen die überirdische Gottesliebe gesungen. Er ist ein religiöses Gegenstück der Troubadours, seine Inbrunst zu dem Jesuskind, der Madonna und dem Gekreuzigten stellt ihre glühendsten Liebesgedichte in den Schatten. — Diese Südländer konnten auf die sichtbaren Äußerungen ihrer Religion nicht verzichten, das unendlich einfache Prinzip, daß nur der ganz frei sei und nie in Streit mit dem Nächsten geraten könne, der nichts sein Eigen nennt und nach nichts Irdischem begehrt, ist, wenn auch nicht befolgt, so doch verstanden und verehrt worden. Volk

und Künstler sind Franz für dieses Geschenk dankbar gewesen und haben seinen Namen mit Legenden umsponnen; in seinem bekannten Werk schildert Thode ausführlich, wie das Leben Franzens der erste große neue Stoff seit den Evangelien gewesen ist und so dem Schöpfer der neuen Kunst, Giotto, einen bedeutenden Gegenstand bot, der ihn auf das Studium der Natur, nicht nur des Menschen, sondern auch der Pflanzen und der Tiere hingewiesen hat. Von den Wänden der Kathedrale in Assisi lesen wir noch heute das Leben des heiligen Franz und stehen vor dem ersten Monumentalwerk italienischer Kunst. —

Es ist den Menschen nötig, manchmal einen Vollendeten unter sich wandeln zu sehen; ohne einen solchen wäre die doch innerlich notwendige und nicht historisch bedingte Idee des Christentumes niemals zum Siege gelangt. Bei solch einem vorbildlichen Menschen kommt es nur noch auf das Dasein an und nicht mehr auf Wort und Lehre. —

Franz hat das Erdenleben Jesu erneuert; aber in einem Punkt ist er über sein Vorbild noch hinausgegangen; denn hat die Liebe Jesu alle Menschen umfaßt, so schließt Franz auch Tier und Baum und Stein in sein Herz ein und bezieht das Wort: Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan, auch auf den „Bruder Bär" und seine „Schwestern, die kleinen Vögel". Er ist einer der ersten Menschen seit der Griechenzeit, der wieder die Natur in ihrer Wirklichkeit geschaut hat, nicht nach Art des ersten Jahrtausends als Hieroglyphe des göttlichen Wortes begriffen. (Diese frühmittelalterliche Auffassung ist noch bei Dante und in der Renaissance nicht ganz erloschen.) Bisher hatte man hilflos die Gefahren der Elemente empfunden, ohne von ihrer Großartigkeit etwas zu wissen, oder hatte spekulierend die Geheimsprache der himmlischen und irdischen Erscheinungen zu entziffern versucht. Die Entdeckung der Naturschönheit und mit ihr die Wiederbegründung des ästhetischen Verhaltens neben dem ethischen, dem intellektuellen und dem religiösen ist aber ein wesentlicher Bestandteil des neu-

geborenen Kulturgeistes. Dies haben auf ihre Art — man möchte sagen, sentimental — Troubadours und Minnesänger vollbracht. Ganz anders aber ist das Verhältnis Franzens zur Natur. Naiv heidnisch muß die Gleichstellung von Mensch und Tier z. B. in der Vogelpredigt genannt werden. „Franz sprach zu seinen Begleitern: Erwartet mich hier auf dem Wege, ich werde indessen zu meinen kleinen Schwestern, den Vöglein, sprechen. Und er ging ins Feld und begann, den Vögeln zu predigen, die auf der Erde saßen; sogleich aber kamen alle die anderen von den Bäumen herbei und blieben still sitzen, während Franz anhob zu reden. Und sie flogen nicht fort, ehe er sie alle gesegnet hatte, und wenn er sie anrührte, bewegten sie sich nicht."

Mehr als ein Jahrhundert später (1300—1365) hat im Alemannischen ein Mann gelebt, dessen Seele der des Franziskus verwandt gewesen ist. Ich meine Heinrich Seuse (Suso), der meistens unter den Mystikern genannt wird. Seine Liebe zu Wiese und Wald ist innig und deutsch und er drückt sie vollkommener aus als die besten Minnesänger. „Lug über dich und um dich in die Gegenden der Welt, wie weit, wie hoch der schöne Himmel ist in seinem schnellen Lauf, wie edel ihn sein Meister geziert hat mit sieben Planeten, jeder — nur nicht der Mond — viel größer als die Erde, und wie er geschmückt ist mit der unzähligen Menge lichter Sterne! Achte, wie schön und heiter die Sonne aus dem wolkenlosen Himmel bricht und wie sie gute Frucht der Erde schenkt! Wie der Anger schön grünt, wie Laub und Gras aufsprießen, die schönen Blumen lachen, Wald und Heide und Aue hallen vom süßen Gesang der Nachtigallen und der kleinen Vögel; und jedes Tier, das sich vor dem harten Winter verkrochen hat, kommt hervor und freut sich und paart sich! Und wie die Menschen, jung und alt, in wonnesamer Freude froh sind! Ach zarter Gott, du bist in deiner Kreatur so minniglich! Aue, wie bist du in dir selber so gar schön und minniglich!" — Er schildert die paradiesische Au und es klingt wie die Beschreibung eines Bildes von Fra Angelico: „Nun lug selber

auf die schöne himmlische Heide: hei! der vielen Sommerwonne, des lichten Maien Aue, aller wahren Freuden Tal! Da sieht man wohl fröhliche Blicke von Lieb zu Lieb gehen! Da ist ein Harfen, ein Geigen, ein Singen und Springen, Reihentanz und aller Freuden Statt. Da ist Lieb ohne Leid fort und fort" usw. — Und dieser selbe Seuse hat ein Bild gezeichnet, das den Weg des Menschen, seinen Ausgang von Gott und seine Heimkehr zu Gott darstellt. Hier ist der Weg des Menschen Selbstabtötung und Askese, über einem tanzenden Menschenpaar schwingt der Tod seine Sense. Und die Inschrift: „Dies ist der Welt Minne, die nimmt mit Jammer ein Ende." So tief stand dieser unmittelbar empfindende zarte Mensch unter dem Bann des tradierten Welthasses, den sein großer Lehrer Eckehart schon völlig überwunden hatte.

Provenzalen und Italiener haben den Frühling besungen und die deutschen Minnesänger begrüßten mit ihm die Erlösung von aller Mühsal des harten Winters; bei ihnen ist es mehr die kindliche Lust, nach langer Haft wieder ins Freie zu eilen, seine Glieder zu recken und frische Luft zu atmen, als reine Freude an der Schönheit. Eine der besseren Naturschilderungen findet sich bei Bernart von Ventadour:

> O, alle Vögel singen wieder helle,
> Ich hör' den Storch und hör' den fernen Reiher,
> Und Lilien stehn an mancher grünen Stelle.
> Blaublümlein gucken unterm Laub hervor,
> Der Bach tanzt über Kiesel hin zum Weiher
> Mit seinem breiten weißen Lilienflor.

Die Deutschen feiern regelmäßig den Mai, die singenden Vöglein auf den Bäumen und die bunten Blumen; aber das einzelne steht unvermittelt beisammen, kaum jemals wird es zu einem einheitlichen Bilde zusammengefaßt. Anstatt der bekannteren Minnesänger führe ich eine Strophe des niederrheinischen Mönches Bruder Hans aus dem 14. Jahrhundert an:

Ja, ist das nicht ein Wunder,
Daß von des Regens Güssen
Und von dem Tau jezunder
Aus trockener Erde Gräser sprießen müssen?
Und aus den Bäumen, den so lang verdorrten,
Reis und Gezweige
Und Knospen, Laub und Blüten aller Orten?

Auch in den deutschen Epen gibt es echt empfundene Naturbilder, so die Beschreibung der Minnegrotte in Gottfrieds „Tristan und Isolde“ und mehrere Stellen im Gudrunlied. — Wer Gemälde, besonders deutsche, aus der Zeit vor der Hochrenaissance betrachtet, dem fällt wohl die außerordentliche Liebe auf, mit der die unscheinbaren Dinge der Natur, eine Blume, ein Vogel und anderes gebildet sind. Die unmittelbar erschauten und vertrauten kleinen Gegenstände der Umgebung wurden so mit den feierlichen biblisch-historischen Stoffen in Verbindung gesetzt.

Es läßt sich nicht zweifeln, daß zu jeder Zeit ein gewisses Gefühl für die Schönheit der Natur in einzelnen Menschen lebendig gewesen ist; aber man stand zu sehr unter dem Bann der allgemeinen Anschauung, daß das Überirdische allein wahrhaft schön sei und das Irdische nur als dessen Abbild Schönheit gewinnen könne. So haben wir schon bei Seuse gesehen, wie er das Frühlingsprangen der deutschen Natur auf das Himmelreich überträgt.

Damals haben sich zum ersten Male Menschen gefunden, die ohne jeden Zweck, nur um zu schauen und zu lernen, ferne Länder aufsuchten; der berühmte Venezianer Marco Polo hat um das Jahr 1300 als erster Europäer Mittelasien betreten, China und Tibet wiederholt durchquert und Kunde vom Märchenland Japan nach Europa oebracht. Das Schauen ohne praktischen Zweck, um seiner selbst willen, wurde jetzt entdeckt. Man war schon weit ins Meer hinausgefahren, um Handel zu treiben, aber die nahen Kuppen der Voralpen hatte noch kein mensch-

licher Fuß betreten, oder vielleicht einmal ein Bauer, dem sich das Vieh verlaufen hatte. Petrarca ist der erste Mensch, der einen unfruchtbaren Berg, den nur 2000 Meter hohen Mont Ventoux in der Provence erstiegen und so um der bloßen Freude an der Naturschönheit willen Mühen auf sich genommen hat (im Jahr 1336). Dies ist eine große, eine unsterbliche Tat, fast vergleichbar dem Sonnenhymnus des heiligen Franz, und mehr als die sämtlichen Sonette und Abhandlungen Petrarcas zusammengenommen. Wenn die Minnesänger den Frühling gepriesen haben, so taten sie es, weil er sie umgab, Petrarca aber hat den großen Eindruck gesucht und ihm Opfer gebracht. In einem langen, auf uns gekommenen Brief hat er diese merkwürdige Erstbesteigung, vor deren innerer Bedeutung alle alpinen Heldentaten unserer Zeit geringe Turnübungen sind, mit viel Geist und klassischer Gelehrsamkeit beschrieben.

Nicht lange nachdem man begonnen hatte die Schönheit der Natur zu entdecken, machte sich auch (im 13. Jahrhundert) hier und da das Bedürfnis geltend, den Zusammenhängen der Natur nachzusinnen und mit eigenen Augen bestätigt zu sehen, was in den ehrwürdigen Büchern stand — vielleicht sogar Neues zu finden. Hier wird in erster Linie der Deutsche Albrecht von Bollstädt (Albertus Magnus) genannt, der zwar am allermeisten zur Ausbreitung der aristotelischen Philosophie beigetragen, aber auch eine Naturkunde auf eigene Beobachtung gegründet hat; und gleichzeitig mit ihm der große Engländer Roger Bacon, der eigentliche Vater der modernen Erfahrungswissenschaft. Er hat zuerst das Wort scientia experimentalis ausgesprochen und als Prinzip verkündet, daß alle Forschung auf dem Studium der Natur beruhen müsse. Er bezeichnete die Erfahrung als „die Herrin der Wissenschaften“ und sagte: „Ich achte den Aristoteles und halte ihn für den Fürsten unter den Philosophen, aber ich folge nicht immer seiner Meinung und entferne mich von ihm. Aristoteles und die anderen haben den Baum der Wissenschaft gepflanzt, aber der hat noch lange nicht alle Zweige ge-

trieben, noch lange nicht alle seine Früchte gebracht." — Man muß verstehen, was dieser Gedanke, so selbstverständlich er uns heute scheint, im Zeitalter der Scholastik zu bedeuten hatte. Bacon hat auch zehn Jahre im Kerker verbracht; und doch ist er so weit Scholastiker gewesen, daß er als Aufgabe der Philosophie ansah: „Die Beweise für die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erbringen."

Mit ein paar ganz groben Strichen muß hier der Kern des damaligen philosophischen Denkens herausgehoben und der Weg gezeigt werden, der vom Christentum der Kirchenväter und Scholastiker zur Religion des unhistorisch gewordenen Christentumes, der sogenannten Mystik, mit Notwendigkeit hingeführt hat. Die Scholastik hatte im 13. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht; in Paris, Oxford und Padua wurden Universitäten gegründet, und wer die volle Weihe der Gelehrsamkeit suchte, mußte dort seinen Rang erwerben; selbst Meister Eckehart hat seine scholastische Bildung in Paris nicht versäumt.

Die Scholastik ist ein imposantes und doch oft seltsam groteskes Weltgebäude, das aus Bibelwort und Kirchentradition, aus hohem, reinem Denken und antik-mittelalterlichem Aberglauben vor dem Hintergrund flammender Scheiterhaufen errichtet worden ist. Ihr Grundproblem muß durchaus philosophisch genannt werden: die Grenzbestimmung zwischen Erkennen und Glauben. Hatte sich die ältere, auf platonischen Überlieferungen beruhende Scholastik gemüht, beides in Einklang zu bringen, d. h. die Offenbarung dialektisch zu begründen; so wurden seit Albertus Magnus und autoritativ durch seinen Schüler Thomas von Aquino (1226—1274) mit aristotelischen Waffen die natürlichen oder erkennbaren von den übernatürlichen Wahrheiten oder den Gegenständen des Glaubens prinzipiell und schroff geschieden. Um die Kirchenlehre für alle Zeit vor Skepsis sicherzustellen, war diese Scheidung unternommen worden; aber sie enthüllte bald ihr doppeltes Antlitz: Die Magd

Philosophie stand gegen die Herrin Theologie auf und fragte nach ihrem Herrscherrecht. Die klassisch und dogmatisch gewordene Lehre des Thomas hat die natürlichen Wahrheiten allein der menschlichen Vernunft vorbehalten; die übernatürlichen oder offenbarten Wahrheiten (die Dogmen) waren jeder Begründung und jeder wissenschaftlichen Erkenntnis entrückt. Nicht nur unmöglich sollte ihre Erforschung sein, sondern jeder Versuch hierzu wurde von Thomas sogar als ketzerisch bezeichnet, und er vermeinte, durch diesen Zug den Glauben ein für allemal sichergestellt zu haben. Entschiedenere und tiefere Denker aber fanden — obgleich sie die Autorität der biblischen Schriften nicht ausdrücklich bestritten und die Grenzsetzung des Thomas bestehen ließen — die unerkennbaren Wahrheiten nicht in der Tradition der Kirche, sondern in der eigenen Seele, und gaben so dem „Glauben" einen neuen, jeder Kritik unerreichbaren Sinn.

Der Gedanke, erkennbare oder vernünftige Wahrheiten von unerkennbaren oder göttlichen zu scheiden, trägt schon die unstillbare Frage nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis in seinem Schoß; und diese Frage ist, wie man weiß, bis heute ungelöst. Im Lauf der Geschichte wurden dann die Grenzen immer weiter zugunsten des Nichtwissens verschoben (der Charakter des Nichtwißbaren aber wiederum problematisiert und in Frage gestellt). War noch Thomas überzeugt, die Existenz Gottes mit den Kräften der menschlichen Vernunft beweisen zu können (während der spezifische Inhalt der christlichen Dogmen das Reich der übervernünftigen Wahrheiten ausmachte), so entzog Duns Scotus sowohl die Existenz Gottes als auch die Unsterblichkeit der Seele dem Bereiche des Wissens und gab beides dem Glauben anheim. Noch schärfer als er behauptete Wilhelm von Occam (in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts) die absolute Unerkennbarkeit überirdischer Dinge und lehrte, auch in diesem Punkte Kant antezipierend, daß die anschauliche durch die Sinne vermittelte Erkenntnis der abstrakten vorangehen

müsse. Hiermit war die äußerste Konsequenz des „Nominalismus“ erreicht und die Existenz von Allgemeinbegriffen oder Universalien, die abgesondert von den Dingen bestehen sollten — der Fluch des platonischen Erbes! — für unmöglich erklärt, dem Einzelding allein Wirklichkeit zugesprochen. Roscellinus, der Begründer dieser Lehre, hatte sich noch damit begnügt, die Existenz des Begriffes „Gottheit“ zu leugnen, während er die einzelnen Personen Gottvater, Sohn und Geist als reale Einzeldinge unangetastet gelassen hatte.

So sehen wir, wie der Scholastizismus, über den man allgemein so gering denkt, den ganzen Weg des modernen Denkens schon einmal vorausgegangen ist: Vom „Realismus“ des Thomas, dem die Allgemeinbegriffe noch unangezweifelt im Mittelpunkt aller Erkenntnis stehen, über die ersten und für unsere Anschauungen sehr bescheidenen Zweifel der Nominalisten (die aber ihren Urheber immerhin zum Ketzer gestempelt haben) bis zum Agnostizismus des Bacon, des Duns und des Occam.

Mit der neuen Position des entschiedenen Nominalismus war aber die Basis für die Erfahrungswissenschaften einerseits — die nun nicht mehr an Universalia gebunden sind — und für die Mystik andrerseits bereitet: Aus dem starren Dogmatismus der Hochscholastik heraus führte der Weg zu den natürlichen Wahrheiten der Wissenschaft und der entgegengesetzte, den die Sehnsucht des Herzens wies. Denn die Einsicht, daß uns die Erkenntnis der überirdischen Dinge verschlossen ist, kann zwei Folgen haben: einmal die Abwendung von allem Übernatürlichen und den Sieg der Erfahrung; dann aber das Bedürfnis, über alles Erkennbare hinaus in die Tiefen des Kosmos und der eigenen Seele zu steigen und da unmittelbar im Gefühl zu erfassen, was der Tagesverstand nicht sieht. —

Die Zeit war reif geworden und die Vollender kamen: D a n t e im Süden, E c k e h a r t im Norden der Alpen. Über Dante will ich hier nur das eine sagen, daß er alle Eroberungen der neuen Kunst zusammengefaßt und in einem noch heute un-

vergleichlichen Werke verklärt hat. „Es hebet an das neue Leben" steht am Beginn seines Jugendwerkes in tiefer symbolischer Bedeutung; und als er die göttliche Komödie beendet hatte, war die Kunst Europas vollendet. Sein Geist ist der Geist der Gotik: Eine unüberschaubare Fülle ist von der Einheit der Form gebändigt und geläutert, aus breiter Grundlage steigt es, sich allmählich verjüngend, bis zur schwebenden göttlichen Himmelsrose. — Über Eckehart aber will ich mich ausführlicher verbreiten; die vergangenen Jahrhunderte haben ihn über seinen Schülern Tauler und Seuse und dem unbekannten Verfasser der Deutschen Theologie (zu der Luther eine Vorrede geschrieben hat) vergessen; erst heute beginnt sich langsam eine Ahnung von der einzigen Bedeutung dieses Mannes zu regen. Eckehart ist, um es gleich vorweg zu nehmen, das größte religiös-schöpferische Genie seit Jesus. Ich glaube, daß seine Schriften einmal gleichberechtigt neben dem Johannes-Evangelium stehen werden. Er hat zum ersten Mal in Europa das Wesen der Religion mit vollkommener und nicht mehr zu überbietender Innerlichkeit erfaßt, vor seiner Erleuchtung fällt alles hin, was das religiös so beflissene späte Mittelalter hervorgebracht hat. Geringe Gottesknechte sind vor ihm Augustinus, Bernhard und selbst Franziskus, klein sind alle späteren Reformatoren vor dieser Seele. In jeder seiner Predigten stehen Worte wie diese — von einem Dominikaner des anhebenden 14. Jahrhunderts gesprochen —: „Gott muß ich werden und ich Gott." — „So ganz soll die Seele als Ich zunichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja daß sie auch Gott noch überstrahlt wie die Sonne den Mond." — „Darum ist die ganze Schrift geschrieben, darum hat Gott die ganze Welt geschaffen, damit Gott in der Seele geboren werde, und die Seele wiederum in Gott." — „Das geringste Vermögen, das es in meiner Seele gibt, ist weiter als der weite Himmel." — „Zum andern Male verstehen wir unter dem Gottesreich die Seele. Denn die Seele ist gleichbeschaffen mit der Gottheit." — „Die Seele ist das All . . . und das Reich

Gottes." — „Dermaßen ist Gott in der Seele, daß sein ganzes Gottsein auf ihr beruht." — „Der Mensch soll frei sein und ein Herr aller seiner Werke, unzerstört und unbezwungen."

Eckehart ist der erste Mensch, der zusammenhängend in deutscher Sprache gedacht hat — und der diese Sprache, die fürs Denken noch jungfräulich gewesen ist, dazu gebildet hat. Kein geringer Unterschied ist es ja, mit längst fertigen lateinischen Begriffen zu operieren, die sich unwillkürlich zum Gebrauch einstellen — wie den heutigen Philosophen ihre Schulausdrücke — oder selbst neue Begriffe aus der lebendigen Anschauung und der quellenden Sprache zu schmieden. Die lateinische Sprache hat seit jeher alle Geister stärker in der Fessel der Tradition gehalten als die noch unberührte und lebendige deutsche.

Aus dem religiösen Bewußtsein eines einzelnen war das Christentum hervorgegangen. Aber gleich von Anfang an ist es mißverstanden worden: man hat das Heil und die Erlösung der Welt an die Person dieses einen Menschen geknüpft, während er Vorbild für alle anderen hatte sein wollen. Der Ausdruck „Sohn Gottes ist im Sinne des antiken Heroenkultes mythologisch genommen worden und hierzu mag wohl auch der jüdische Messiasglaube, die politisch-nationale Hoffnung des Volkes Israel beigetragen haben. Ein historisches Ereignis ist ins Metaphysische entrückt, im inneren Widerspruch mit sich selbst über die Zeit hinausgehoben worden. Der eine wahrhaft religiöse Mensch ist zum Mittelpunkt einer neuen Götterlehre gemacht und naiv angebetet worden. Obgleich es einen entgegengesetzten Anschein hat, ist doch das ganze erste Jahrtausend innerlich irreligiös, es hat den Mangel an eigenem metaphysischem Bewußtsein durch die Tradierung geschichtlicher Ereignisse ersetzt. Die ganze mittelalterliche (und ein guter Teil der protestantischen) Theologie hat daran gearbeitet, diese neue Lehre von der einmal geschehenen historischen Erlösung der Menschheit gedanklich zu fassen und dogmatisch festzulegen. Und so hatte sich das welthistorische Mißverständnis vollzogen (dem die Inder nie-

mals verfallen sind), daß Religion, das zeitlos metaphysische Gut der Menschenseele, an einen historischen Bericht gebunden wurde, an eine Begebenheit, die sich einmal in Kleinasien zugetragen hat und uns mehr oder weniger zuverlässig, einige meinen sogar ganz verfälscht, überliefert worden ist. Dies ist die Ursünde des Christentumes: daß ein historisches Faktum, an welchem das Wesen des religiösen Verhaltens durchleuchtend offenbar wurde und daher formuliert werden konnte, als einmal und für alle Male geschehenes Heilsereignis aufgefaßt worden ist, anstatt daß man an diesem einen vom göttlichen Bewußtsein erfüllten Menschen nur eine große, vielleicht sogar vollendete Inkarnation des ewig neuen Verhältnisses zwischen Seele und Gott erkannt hätte. Es hat sich das Merkwürdige begeben, daß nur die eine Seele, die des Urhebers, als göttlich verstanden, daß anstatt der Göttlichkeit des Menschen überhaupt die Göttlichkeit dieses einen Menschen gelehrt wurde. Jesus ist zu einem Gott geworden, der für Menschen gar nicht mehr als Vorbild gelten konnte, sondern von dem sie demütig ihre Erlösung erhoffen mußten. Vielleicht war es nicht möglich, daß der Sinn der neuen Lehre anders gedeutet wurde — denn zuerst müssen sich ja die Menschen der eigenen Seele bewußt werden, ehe sie ihre Göttlichkeit ahnen können.

Dieses völlige Mißverstehen und Veräußerlichen der Religion, das im ersten Jahrtausend Platz gegriffen hat und, wie es scheint, nicht mehr beseitigt werden kann, ist von Grund aus heidnisch, antik. Der Bericht einer ein für alle Male geschehenen Welterlösung durch einen Helden, die Historisierung des ewig-jungen und in der Seele täglich neu geborenen göttlichen Funkens entspricht durchaus den griechischen Berichten von Göttern und Halbgöttern, die vor ihrer symbolischen Umdeutung wörtlich und historisch genommen worden sind. Inwieweit die antiken Heroen und die orientalischen Mysterien direkt bei der Ausbildung der Christusgestalt mitgewirkt haben, geht uns hier nichts an; ich möchte nur den tiefen Gegensatz zwischen wirk-

licher Religion, die in der einzelnen Seele lebt, und historischer Tradition möglichst schroff betonen. Wenn Religion möglich sein soll, so muß sie für alle Menschen gleich möglich sein, für den, der zufälligerweise gewisse historische Mitteilungen empfangen hat ebensogut wie für jeden andern.

Allen häretischen Bestrebungen, von denen gesprochen wurde, liegt eine Ahnung dieses Verhältnisses zugrunde. Aber es ist die unvergleichliche Tat Meister Eckeharts, wieder eine Brücke zwischen der eigenen Seele und der Gottheit geschlagen zu haben, das historisch Tradierte, das doch nicht mehr ganz zu tilgen war, zurückzustellen, und ließ sichs nicht anders machen, sogar als Irrtum zu deuten oder symbolisch in einem ganz neuen inneren Sinn zu verstehen. So sagt er z. B.: „Sankt Pauls Wort ist ein Wort nur des Paulus; daß er es im Zustand der Gnade gesprochen hätte, das ist nicht der Fall." Und Seuse: „Wer nun Wunder will schauen, der sehe nicht an, was in alten Zeiten geschah! Er sehe das Traurige alles, das neu geschehen ist!" usf. Eckehart ist der erste Mensch, dem die heiligen Schriften nicht mehr Quelle der Wahrheit sind, sondern nachträgliche Beweise für die unmittelbar erfahrene Wahrheit des Gotteserlebnisses. Und hiermit ist das Christentum in sein höchstes Stadium eingetreten. Die größte kulturelle Wendung, die sich jemals im Bewußtsein der europäischen Menschheit vollzogen hat, ist nun zu Ende geführt: Der Ursprung aller Wahrheit und alles Wertes ist fortan nicht mehr Lehre und Autorität, sondern die Seele des Menschen. Gott ist nicht in den Himmeln und nicht in der Geschichte, sondern er soll in der Seele lebendig werden, die Seele soll göttlich und schöpferisch sein, sie findet ihre Aufgabe: die Welt neu zu gestalten. Zwar hatte schon Augustinus gelehrt: „Non Christiani sed Christi sumus," jeder von uns ist selber Christus — aber das war niemals verstanden und wahrscheinlich von Augustinus selbst nicht in diesem prinzipiellen Sinn gemeint worden. Erst jetzt ist das Grundbewußtsein des Christentums zum Siege gelangt: das

Prinzip der Gottessohnschaft wird in den Mystikern lebendig; die Religion geht fürder von der Seele aus und endet bei Gott, sie bedarf keiner geschriebenen Dokumente mehr und bei den tiefsten Geistern auch keines Vorbildes. Die Ketzersekten hatten sich damit begnügt, die nachevangelische Tradition abzulehnen, um dafür desto entschiedener alle Religion auf das Wort Jesu zurückzuführen; sie waren so recht eigentlich reformatorisch gewesen; aber sie sind im Historischen ebenso befangen geblieben wie die römische Kirche und ihr Standpunkt ist noch heute der Standpunkt der protestantischen Bekenntnisse.

Es macht diese Religion gegenüber dem tradierten Christentum zu etwas völlig Neuem, daß sie dem historischen Jesus von Nazareth keine prinzipielle Bedeutung mehr zuerkennt; hätte er nie gelebt, so könnte sie nicht anders sein. Indem die Religion dieses äußerliche und zufällige Moment hinter sich läßt, hat sie den metaphysischen und rein seelischen Kern des Christentumes, das Grundgefühl von der Göttlichkeit der Seele und den Willen zur Ewigkeit, in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins gestellt und kann so von aller historischen Kritik und von aller Skepsis nicht mehr berührt werden. In Eckehart ist das Bewußtsein von der Selbstherrlichkeit und dem ewigen Werte der Menschenseele tiefer als in jedem anderen. „Ich bin als Sohn derselbe wie mein himmlischer Vater, nicht ein anderer." — „So ernst ist es den gerechten Menschen mit der Gerechtigkeit: wäre Gott nicht gerecht, so kümmerten sie sich durchaus nicht um Gott." — Er lehrt, daß die Geburt Christi in der Seele stattfinde, daß der göttliche Funke fort und fort in der Seele neu entfacht werde — „Der Ewigkeit Eigenschaft ist, daß Dasein und Jungsein eines sind" — und daß der Mensch immer göttlicher werden müsse, immer freier von allem Unwesentlichen und Zufälligen, bis er nicht mehr von Gott verschieden sei. So ist es nichts als logisch, daß ein vollendeter Mensch, mystisch gesprochen, Gott werde; sein Wesen und sein Wille unterscheiden sich ja durch nichts mehr vom absoluten, allgemeinen, göttlichen Willen

— die deutsche Mystik trifft hier mit dem Upanischad zusammen. In kantischer Sprache müßte man sagen, daß die Maxime eines solchen Menschen kosmisches Gesetz geworden ist, „Sünde“ wäre Abkehr von Gott, der Wille, Gott fern zu bleiben.

Es ist der tiefe und der einzige Sinn der Religion, dem Menschen im Wirrsal des Lebens Ewigkeitsbewußtsein zu verleihen. Die Religion stellt unser historisch ablaufendes Leben unter den Aspekt der Ewigkeit und muß so aller Zeitlichkeit im Innersten fremd sein, von allem Wechsel unberührt bleiben. Nur der Augenblick eines Lebens ist religiös, der den Menschen aus sich heraus, aus einem abgesonderten und eingeengten, durch Zufälle bedingten Dasein ins Zeitlos-Kosmische zu heben vermag, der ihm die Gewißheit schenkt, daß die Ereignisse niemals als etwas Definitives und Letztes gelten können — der Augenblick, der die Kraft hat, loszulösen, zu erlösen. So ist es widerreligiös, ein Ereignis, das sich in der Zeit abgespielt hat, und sei es das größte auf Erden, als Angelpunkt metaphysischen Wertes für alle Menschen anzusehen, das Heil der Menschheit an ein im höheren Sinn zufälliges Geschehen zu binden, Ewigkeitsbewußtsein auf ein Wissen zu stellen; dies ist ein Sieg der Zeitlichkeit über die Ewigkeit, der Widerreligion über die Religion.

Es scheint mir die größte Tat dieser so reichen Zeit zu sein, daß seit den Tagen Jesu wieder unmittelbare Religion möglich geworden war. Eckehart hat die Göttlichkeit des Menschen wiedergefunden und für alle Zeit gerettet, das Bewußtsein der zeitlosen Ewigkeit ist vielleicht niemals so ausgesprochen worden wie in seinem Traktat „Von der Abgeschiedenheit“. Zweifellos ist ja auch bei anderen Menschen vor ihm das unmittelbare religiöse Bewußtsein da gewesen und sie haben es hin und wieder zaghaft ausgesprochen; aber die Autorität der Überlieferung war zu mächtig und über Kompromisse zwischen den historischen Ereignissen, auf denen die christliche Religion ruht, und dem wahrhaft religiösen Erlebnis der eigenen Seele ist man nicht hinausgekommen. Auch Eckehart hat sich bemüht, nicht gegen den Buch-

staben zu fehlen, und besonders seine Schüler, auf die nun schon der Argwohn gelenkt war, haben im Ausdruck, vielleicht auch im Gedanken, manche Zugeständnisse gemacht. Einen Mittelweg zwischen der historischen und der religiösen Auffassung hatte schon Augustinus mit dem Satze: „Per Christum hominem ad Christum deum," durch den Menschen Christus zum Gott Christus, eingeschlagen; und dieser Weg wurde z. B. von Seuse (in dem „Büchlein der ewigen Weisheit") beschritten. Die ewige Weisheit spricht: „Willst du mich schauen in meiner ungewordenen Gottheit, so sollst du mich hier lernen erkennen und minnen in meiner gelittenen Menschheit. Denn das ist der schnellste Weg zur ewigen Seligkeit." Auch der rohe Widerspruch wurde nicht selten gefühlt, der darin liegt, daß alle verloren sein mußten, die ohne eigene Schuld von der Welterlösung keine Kenntnis gewonnen hatten, also vor allem die früher Gestorbenen. Die Helden des Alten Testamentes ließ man noch einigermaßen dadurch gerettet sein, daß man sie als Stammväter oder Weissager Christi ansah; Heiden und Griechen samt Aristoteles aber waren selbst vor dem großen Dante verdammt. Dante hat sich am Schlusse seiner Komödie als wahrhaft genialer Mystiker erwiesen, da er die höchste Vision des Gottschaunes zu gestalten vermochte, die je einem Menschen geworden ist. Aber seine Genialität wurde von der Kirchenlehre geleitet und in Schranken gehalten, seine religiöse Position ist noch die des frühen Mittelalters und des dogmatischen Katholizismus. Wie er als Dichter und Liebender eine neue Welt einleitet, so bedeutet er hier den Abschluß und die Vollendung des zum Tode verurteilten Weltbildes. Dante steht vor uns als der eherne Markstein der Zeiten — Eckehart aber ist Wertschöpfer für alle Zeit.

Die Gefühlsmystik ist damals sehr im Schwang gewesen und scheint stellenweise, besonders in Frauenklöstern, als eine Massenpsychose aufgetreten zu sein; auch Eckeharts Schüler Seuse gehört ihr zu. Für manchen ist die unklare Gefühlsschwärmerei eine Rettung vor dem starren Kirchenglauben gewesen; da ihre

Zerflossenheit in jeder beliebigen Weise gedeutet werden konnte, hat sie wenig Anstoß erregt und ist sogar nicht ungern gesehen worden. Dieses Visions- und Verzückungswesen, das man so oft mit der wahren Mystik verwechselt, hat viel dazu beigetragen, die Mystik bei ernsten Menschen in Verruf zu bringen. Eckehart selbst aber hat diese Richtung nicht als die wahre Mystik anerkannt und spricht sich an mehreren Stellen direkt gegen sie aus, z. B. „Die dergleichen (schmelzende Gefühle, Verzückungen, Innigkeit und Jubilieren) häufig erleben, sind darum noch lange nicht die besten." Erst wenn man nicht mehr so viele Gefühle und ekstatische Erlebnisse hat, kommt an den Tag, ob man wirklich Gottesliebe besitzt, „wofern sie auch ohne solchen Rückhalt Gott unentwegt Treue halten". — „Immer wollen sie möglichst viel eigenen Gewinn und Genuß haben und schöne Gefühle fürs Herz: da sie sich doch alles entschlagen müßten in Gedanken und Begehr. Diese Leute sind nicht Nachfolger unseres Herrn Christus, welcher nie und nirgends auf schmelzende Gefühle aus war mit seinen Werken!"

Und ebenso wie Eckehart die mystische Schwärmerei in ihrer pathologischen Bedingtheit durchschaute, so lehnte er alles äußerliche Tun — soweit er sich überhaupt darum kümmerte — ab, das in der religiösen Praxis seiner Zeit die größte Rolle spielte, sowohl die kultlichen Handlungen als auch die Askese. Er rechnet die Askese, die „wider die menschliche Vernunft, wider die Gepflogenheit der Gnade und wider das Zeugnis des heiligen Geistes ist," zu den „Werken" und sagt: „Gott sieht nicht an, welches die Werke seien, sondern nur, welches die Liebe, die Andacht, das Gemüt in diesen Werken". — „Gott hat des Menschen Heil nicht gebunden an eine sonderliche Weise." — „Das geringste innere Werk ist höher und edler als das größte äußere." — Mit diesem Schritt hat Eckehart eine sehr wichtige prinzipielle Stellung eingenommen, denn wie er von Gott sagt: „Gott ist kein Vernichter irgendwelchen Wertes, sondern ein Vollender, Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern ihr

Vollender" — so soll auch der Mensch nicht sich selbst zerstören, sondern vollenden. — „Solches kann der Mensch nicht lernen durch Weltflucht, indem er vor den Dingen flieht und sich in die Einsamkeit kehrt von der Außenwelt; sondern er muß eine innere Einsamkeit lernen." — „Dem recht Gemuteten leuchtet Gott so unverhüllt im weltlichen wie im frömmsten Geschäft."

Nur eine selbstverständliche Konsequenz dieser hier zum ersten Mal auftretenden rein innerlichen Religiosität ist es, daß Eckehart die evangelische Armut tiefer faßt und die zur Schau getragene äußere Armut der Franziskaner gering achtet. Franz (und dreißig Jahre vor ihm Peter Valdez — auch er hatte sein Gut verschenkt und gebettelt —) hatte in seinem naiven Sinn die Nachfolge Jesu in völliger Besitzlosigkeit gesucht und war unerbittlich in seiner Feindschaft gegen irdisches Gut gewesen, dessen sich jeder Ordensbruder enthalten mußte. Er hat selbst niemals Geld angerührt und in seiner unmittelbaren Genialität in ihm eine Quelle des Bösen gesehen. Sein unendlicher Schatz ist die „heilige Armut" gewesen, Jacopone hat der „Königin Armut" einen feurigen Hymnus geweiht und selbst Thomas, der Vertreter dominikanischer Gelehrsamkeit, ist theoretisch für sie eingetreten. Übrigens ist das Prinzip der Armut an Gut und Geist schon im Urchristentum weit verbreitet gewesen, und da die aufgegebenen irdischen Güter der Kirche zufielen, so kam sie mit diesen Anschauungen nicht schlecht weg. Zur Verteidigung der Armut, die praktisch allzuoft mit Müßiggang und Bettelei zusammenfiel und daher gerade im Volke stark angefeindet wurde, hat z. B. Bonaventura (in seiner Schrift „de paupertate Christi") darauf hingewiesen, daß auch Jesus niemals eine Arbeit verrichtet hatte. Die allgemein verbreitete Höherschätzung des beschaulichen Lebens vor dem tätigen kam diesem Hang sehr entgegen und die außerordentlich stark entwickelte Mildtätigkeit des ganzen Mittelalters machte seine Verwirklichung möglich. Nicht selten ist sogar die Arbeit als Strafe angesehen worden — was man ja wieder leicht auf die Vertreibung Adams aus

dem Paradies stützen konnte — und den Mönchen für Vergehungen auferlegt worden. — Das natürliche Gefühl, daß die Armut etwas Trauriges sei, hat Guido Cavalcanti, der Freund Dantes, in einer starken Kanzone ausgesprochen, die von Beschimpfungen gegen die Königin der Franziskaner strotzt: „Alle Ehre in der Welt vernichtest du und bist mir verhaßter als der Tod! Der Tod raubt nur das Leben, nicht aber Ruhm und jede edle Tugend — du aber richtest den Höchsten und Besten ganz zugrunde! Krankheit, Gefängnis, Tod und Alter — gegen dich sind sie süß! Heuchler sind, die dich zu lieben behaupten!"

Gegenüber der recht äußerlichen franziskanischen Armut — die bei Franz und Jacopone ursprünglich und rein, bei anderen aber ein bloßes Laster ist — hat die deutsche Mystik eine unvergleichlich tiefere Auffassung begründet. Eckehart sagt: „Da nun der Mensch in diesem Leben nicht bestehen kann ohne Arbeit, diese vielmehr des Menschen Teil ist und von vielerlei Art, darum lerne der Mensch, seinen Gott zu haben mitten in den Dingen und ungehindert zu bleiben von Geschäft und Ort." Und er spricht von denen, „die aus sich selber gänzlich ausgegangen sind und nirgends nach dem ihrigen trachten, handle es sich nun um große oder kleine Dinge; die nichts mehr suchen, weder unter sich, noch über sich, noch neben sich; die nicht mehr aus sind auf Gut oder Ehre, auf Gemach oder Lust, nicht auf Gottinnigkeit, nicht auf Heiligkeit, nicht auf Lohn und nicht auf das Himmelreich! Die sind ausgegangen aus all dem ihrigen." Ferner eine Stelle aus dem (früher dem Tauler zugeschriebenen) Buch eines unbekannten Verfassers „Nachfolge des armen Lebens Christi": „Armut ist eine Gleichheit Gottes, ein abgeschiedenes Wesen von allen Kreaturen; Armut haftet an nichts und nichts an ihr, ein armer Mensch haftet an nichts, was unter ihm ist, denn allein an dem, was über alle Dinge erhaben ist; und das ist auch der oberste Adel der Armut, daß sie allein anhaftet dem Alleroberſten und das Niederste läßt gänzlich, sofern als möglich." — „Die Seele, dieweil sie beladen ist mit zeitlichen und

gebrestlichen Dingen, so ist sie nicht frei. Will sie aber edel sein und frei, so muß sie zeitlicher Dinge ledig sein." — Und Pseudo-Tauler sagt sogar, man könne „einen Überfluß an zeitlichen Gütern haben und dennoch mit der innerlichen Armut begabt sein." — Der Sinn dieser tieferen Auffassung der „Armut" ist klar: Wer sein Herz nicht an die Dinge hängt, der findet den Weg zu Gott, wer arm ist an Gelüsten, der wird reich in der Seele.

Hier will ich den Gegensatz zwischen der naiven Religiosität, als deren Vertreter uns Franz von Assisi gilt, und der Religion Eckeharts noch deutlicher hervortreten lassen. Franziskus lebte ganz in den nächsten, sichtbarsten Dingen, die Liebe zu aller Kreatur erfüllte ihn und bestimmte sein Leben. Auch im Mystiker ist die Liebe lebendig, aber es ist die über das einzelne hinausgehende Liebe zu dem ewigen Urgrund. Im letzten Sinn lehrte Eckehart entgegen dem überlieferten Christentum und in Übereinstimmung mit der indischen Weisheit, daß die Seele in der Gottheit vergehen, daß alles endlich und einzeln Seiende aufhören müsse. „Der höchste Grad der Freiheit ist: daß die Seele sich erhebe über ihr Selbst und mit allem, was sie ist, einfließe in den grundlosen Abgrund ihres Urbildes, in Gott selber." Und auch der größte Franziskaner Jacopone hat in seiner ekstatischen Art so gefühlt. Die Seele ist

> Verzückt ins Unermessene,
> Zum Untergang bereit . . .
> Sie nimmt ihr Teil von allem
> Durch Einung mit dem Einen,
> Mit dem sie Eins muß scheinen,
> Und sagt: Das All ist mein!
> Die Riegel sind gefallen,
> Vollbracht ist das Vereinen. (Schlüter und Storck.)

Ja, selbst Bernhard hat sich von dieser mystischen Ketzerei nicht ganz fern gehalten. Im höchsten Grade der Vollkommenheit „befindet sich der Mensch in völligem Vergessen seines

Selbst, und da er gänzlich aufhört, sich selbst anzugehören, geht er bald in Gott ein, so daß er ohne allen Zusammenhang mit Ungöttlichem Eins mit Gott wird". Auch alles Mitleid muß in diesem Zustand hinschwinden, denn da gibt es nur noch Gerechtigkeit und Vollkommenheit.

Wir erkennen hier, was an allen Größten — an Goethe etwa oder an Bach oder an Kant — zu erkennen ist: daß höchste Persönlichkeit und höchste Gegenständlichkeit zusammenfallen, daß die große Persönlichkeit endlich nicht mehr zwischen sich und der Welt scheidet, daß sie alles Kleine, Eigenwillige, Subjektive ausgeschieden hat und ganz objektiv — unpersönlich — göttlich geworden ist. — Franziskus weiß von diesem Bewußtsein nichts. „Mich hat Gott erwählt, weil er keinen Niedrigeren finden konnte, weil er so Adel, Größe, Kraft, Schönheit und Weisheit der Welt zuschanden machen wollte." Er ist der Jünger des irdischen Jesus, der freundlich tröstend über die Erde gegangen ist. Eckehart aber will „gleich werden der gestaltlosen Natur Gottes". Von dem historischen Jesus hat er gesagt: „Wir wollen ihm nachfolgen, aber doch in allen Stücken nicht . . . Er hat viele Werke getan, bei denen ihm an geistiger, nicht an buchstäblicher Nachfolge gelegen ist . . . Immer müssen wir seinem eigentlichen Sinn folgen." — „Als Christus Mensch ward, da nahm er nicht ein bestimmtes Menschenwesen, er nahm menschliche Natur an. Gehst du also aus allem heraus, so bleibt nur das, was Christus annahm, und so hast du Christus angelegt." — Vor Eckehart ist die Religion Franzens der Glaube eines Kindes, das sich den lieben Gott als einen guten alten Mann denkt. Solch eine Religiosität muß nicht weniger innig und wahr sein, aber sie bedeutet ein früheres Stadium auf dem Wege der Menschheit. Wäre das Christentum, wie heute manchmal behauptet wird, die Jesusreligion, dann wären die großen Mystiker keine Christen; und doch ist erst in ihnen das Wort des Augustin „Nicht Christen, sondern Christusse sind wir" in Erfüllung gegangen. —

Die tiefste Art der europäischen Religiosität, die in Eckehart gelebt hat, die in der gotischen Baukunst ihren künstlerischen Ausdruck gefunden hat, ist erst viel später in der Musik zutage getreten: Bach hat, besonders in der Hohen Messe und im Magnificat, dann aber auch in rein instrumentalen Werken das mystische Weltgefühl zur absoluten künstlerischen Vollendung geführt. Dieser deutsche Protestant hat über die Jesusliebe seiner Konfession — die in den Kirchenliedern und episch in den Passionen verklärt ist — die unbestimmtere und daher für den Schaffenden brauchbarere lateinische Messe aufgenommen und ins zeitlos Mystische gehoben. Die Religiosität, die sich hier ausspricht, steht so hoch über der Scheidung der Kulte, daß sie gar keine wirkliche Beziehung mehr zu einem historischen Bekenntnis hat — sie ist Gottesbewußtsein schlechthin.*) —

Der Seelenzustand, den man Mystik zu nennen pflegt, stach keinem ins Auge und konnte niemals volkstümlich werden. Er hat auch keine bedeutende Wirkung in die Welt hinein geübt. Wohl gehen von Eckehart einige große Männer aus — Tauler vor allem, dann Seuse, Merswin und der unbekannte Verfasser der deutschen Theologie — die das Empfangene — nicht immer rein — weitergegeben und in jeder Zeit einzelne Geister bewegt haben: aber die eigentliche Wirkung auf Welt und Geschichte ist den Reformatoren vorbehalten. Der Reformator ist innerlich dem Volke verwandt, Formeln und Gebräuche, die dem Mystiker gleichgültig sind und seine Seele niemals erreichen, quälen ihn; er fühlt sich durch sie im Glauben gehemmt und macht sich auf, sie zu vernichten. Er scheint der wahrhaft freie Geist, ist aber heimlich von allem abhängig, das er bekämpft. Er leidet unter dem Unzulänglichen, seine Tat ist die endgültige Reaktion gegen die Umwelt, das Heil liegt ihm in der Verbesserung des Bestehenden, und erst wenn das als richtig Erkannte

*) Über Bach siehe „Stufen der Genialität", zweiter Teil der „Grenzen der Seele".

hergestellt ist, hat er für sich selbst die Möglichkeit religiösen Friedens erlangt. — Der Mystiker ist unter allen kulturellen Verhältnissen gleich möglich. Er ist gar nicht an Äußeres gebunden und geht im eigenen Leben auf. Er findet niemals eine Hemmung in weltlichen Dingen, denn sein ganzes Bewußtsein ist auf das eine Verhältnis gestellt, vor dem alles andere hinschwindet: auf das Verhältnis der Seele zu Gott. Der Reformator aber ist nur unter bestimmten Verhältnissen denkbar. Auch er geht von einem inneren religiösen Bewußtsein aus, aber er hat es schnell mit sich ins reine gebracht und wendet nun alle seine Kräfte der Welt zu. Der Mystiker kennt nicht einmal den Unterschied zwischen seinem eigenen Gottesbewußtsein und der überlieferten Religion, er meint noch lange „rechtgläubig" zu sein, wenn er längst auf neuem Boden steht; hat er doch der überlieferten Lehre alles entnommen, was ihn nähren konnte, was er neu zu beseelen vermochte. Das Übrige bleibt ihm tot und fremd. (So sagt Jakob Böhme einmal, wie er mit dem alten Testamente nicht zurecht kommt: Hier liegt dem Mose ein Schleier vor den Augen; vgl. auch den früher zitierten Ausspruch Eckeharts über Paulus.) Wenn der Mystiker verketzert wird, empfindet er dies als unbegreifliches Mißverständnis.

So schöpfen Mystiker und Reformator aus demselben Brunnen des unmittelbaren religiösen Bewußtseins. Aber der Grund dieses Brunnens ist unendlich tief beim Mystiker, näher der Oberfläche beim Reformator. Der wendet sich dann, seiner Sache gewiß, in die Welt, um zu bekehren und zu reformieren. Er hat etwas von einem Volksredner und Agitator, versteht alles Soziale, wirkt durch Wort und Tat und kann sich selbst seiner Überzeugung zum Opfer bringen. Der Mystiker bleibt einsam und unerkannt. Auch Luther, der ja von der deutschen Mystik nicht unabhängig gewesen ist, hat in seinen besten Augenblicken den Glauben an die historische Erlösung bekämpft. „Ein erdichteter Glaube ist es, der da hört von Gott, von Christo, von allen Geheimnissen der Menschwerdung und Erlösung, faßt das-

selbige, wie er's gehört, weiß auch aufs allerfeinste davon zu reden, ist aber gleichwohl nicht mehr denn eitler Wahn, wird auch nicht mehr daraus, denn ein unnütz Hörensagen, davon das Herz nicht mehr behält, denn einen Ton oder Hall vom Evangelio, plaudert viel davon und ist auch gleichwohl kein Glaube, denn er erneuert oder verwandelt das Herz nicht, macht keinen neuen Menschen, sondern läßt ihn, wie er ihn gefunden hat, in seiner alten Haut, das ist in seiner vorigen Meinung und Wandel. Solcher Glaube ist überaus ein schädlich böses Ding" . . .

Es ist das tragische Schicksal aller Religion, Kirche werden zu müssen. Am Anfang steht immer eine große Persönlichkeit und ihre Apostel fühlen noch einen Abglanz des ursprünglichen religiösen Erlebnisses — folget mir nach! Aber schon die zweite Generation braucht Zeugnisse, Überlieferung und plumpe Wunder, Berichte werden verfaßt und heilig gehalten — der Blick in die Vergangenheit ist da und hat die Stelle der Religion eingenommen. Die meisten Menschen wissen nichts von unmittelbarem, religiösem Bewußtsein, ihre Rettung ist das Dogma, das allgemein Anerkannte, in dem die Religion langsam erstarrt ist. Wenn ein neuer religiöser Schöpfer kommt, so fühlt man zuerst das andere in ihm und er wird verfolgt; das ist kein böser Zufall, sondern Notwendigkeit. Arnold von Brescia ist verbrannt worden, Franziskus ist „schließlich doch nichts anderes als ein von der Kirche zu Gnaden angenommener Häretiker" (Thode) und Eckehart ist nur durch seinen Tod dem schon eingeleiteten Inquisitionsprozeß entgangen. —

Ich habe versucht, auf verschiedenen Gebieten des höheren geistigen und seelischen Lebens zu zeigen, wie mächtig das christliche Prinzip der individuellen Seele, der eigentliche Grundwert des europäischen Kulturkreises, in der Zeit der Kreuzzüge zum Durchbruch gekommen und überall der Keim der Neugestaltung geworden ist. Als letzte Vollendung alles Daseins, als endgültiger Zweck des Erdenlebens wird von den tiefsten Geistern die

Vergottung des Menschen gelehrt, sie fordern, daß die Seele Ewigkeitswert erlange. Durch diese Position, die man ganz allgemein als die Erhebung des einzelnen ins Ideelle fassen kann, ist das Kulturideal Europas festgestellt und von allem Asiatentum, auch der höchsten indischen Philosophie, abgeschieden. Jeder Versuch, diese Grundposition und dieses Grundgefühl durch anderes zu ersetzen — es mag nun Pantheismus, Neu-Buddhismus oder Naturalismus heißen — wird für immer erfolglos bleiben.

Das Grundprinzip der Einzelseele ist aber seit den Tagen des ersten Christentums bis heute eine Quelle von Übertreibungen und Entstellungen gewesen, der besonders die germanische Rasse mit ihrem Hang zum Individualismus stark ausgesetzt gewesen ist. Neben der ewigen Errungenschaft der deutschen Mystik hat sie ihren Individualismus immer gern auf kleinliche Weise in unendlichen Parteiungen und Streitigkeiten betätigt. Aber schon vor dem Eintreten der Germanen in die Geschichte, vom dritten Jahrhundert an, wurde das Prinzip der Einzelseele äußerlich auf die Spitze getrieben. Ist es das Ideal des antiken Menschen gewesen, mit Leib und Seele der höheren Gemeinschaft des Staates zu dienen, so sorgte das beginnende Christentum nur ums Heil der eigenen Seele und dokumentierte dies oft ganz äußerlich, etwa durch das Einsiedlerleben in der Wüste. Kinder gingen von den Eltern, Ehegatten trennten sich, Würdenträger verließen ihr Amt, um in die Einsamkeit zu fliehen und ihre Seele für das Jenseits zu bereiten. Die ersten Klöster — Auswüchse des christlichen Individualismus und der Askese! — wurden gegründet, das antisoziale Extrem dieses Individualismus machte sich in so bedrohlichem Maße geltend, daß Kaiser Valens im Jahre 365 gezwungen war, einen Befehl gegen das Mönchsleben zu erlassen.

Dieser im Geiste des Christentums liegende weltfeindliche Zug ist erst durch die tiefere Auffassung der deutschen Mystik prinzipiell überwunden worden; denn für das primitive dualistische

Denken des ersten Jahrtausends — das heute noch nicht als erledigt gelten kann — ist ja die Flucht vor der Welt die einzige Möglichkeit, der Sünde zu entgehen, dieser Weltbetrachtung ist der Mönch allein der eigentliche, der wahre Mensch. Der Gedanke, daß die Größe einer Persönlichkeit nicht darin liegt, sich gegen die Welt abzuschließen, sondern darin, sie aufzunehmen und innerlich zu bewältigen, war noch nicht gefaßt worden. Man kannte nur das plumpe Entweder — Oder, Ewigkeit oder Zeitlichkeit. Die Freude am Körper war in der Antike sozusagen übersättigt worden, der rohe Dualismus des ersten Jahrtausends setzte allen antiken Werten ein Nein! entgegen, der Leib mußte gehaßt werden, damit die Seele blühe.

Nicht unähnlich dem dumpfen unindividualisierten Stoffleben, das durch die hellenische Blüte abgelöst worden ist, tritt aus dem unpersönlich-chaotischen Geistesleben des ersten christlichen Jahrtausends der persönlich gewordene Geist, die Einzelseele hervor. Er hat in Dante und Eckehart seine Krönung gefunden: in dem größten Dichter der romanischen Rasse, in dem tiefsten Denker und dem erleuchtetsten religiösen Genius der Germanen. Ein für alle Male ist in diesen beiden gleichzeitig lebenden Männern (Dante starb 1321, Eckehart 1329) die sich ergänzende und gegenseitig befruchtende Art der Brudervölker offenbar geworden. In Dante erscheint die hohe künstlerische Kraft der romanischen Rasse zum ersten Mal völlig zusammengefaßt, sie bemächtigt sich der ganzen sichtbaren Welt und weiht die überlieferten Mythen des Christentumes mit neuer Schönheit. Eckehart hat die andere Seite alles Seins, die gestaltlosen Abgründe der Seele, das Verwobensein der Seele in Gott erlebt und mit inbrünstiger Glut neu erschaffen. Er hat die Entwicklungen religiöser Innerlichkeit soweit vorausgenommen, daß wir ihm noch heute nicht nah gekommen sind. In diesen beiden Männern hat sich Europa definitiv von Antike und Barbarei gelöst und ist seinen eigenen Weg gegangen. —

Die neue Welt war da. Bald kam die glückliche Erbin Re-

naissance, die alle reifen Früchte vom Baume der Kunst pflücken durfte, der einst so märchenhaft erblüht war. Sie wußte Gott nicht mehr in den Tiefen der Seele zu finden, alles wurde in die Welt hinein projiziert. Sie baute neue Kirchen, nicht aus innerem Drang, sondern allein um der künstlerischen Schönheit willen und als Herberge für die Bilder, die Tag für Tag erstanden. Das Grundprinzip der Persönlichkeit wird in der Renaissance veräußerlicht, Eitelkeit und Prahlsucht, die schon im Rittertum so stark zu merken sind, treiben nun ihre wilden Schossen. Nicht geringer als das unvergleichliche Genie und der erstaunliche Geist der Hochrenaissance — wenn auch weniger gern beachtet — ist ihr Hang, sich hervorzutun, zu scheinen, Prunk und Gelehrsamkeit zu entfalten. Das Wesen der Persönlichkeit wird nicht mehr in der Seele gesucht, sondern in sichtbarem Glanz. In Wirklichkeit hat die viel bewunderte Renaissance nur die einzelnen Zweige weitergebildet, die im Zeitalter der Kreuzzüge entsprungen sind. Damals ist der Baum der europäischen Kultur eingepflanzt worden, was nachfolgt, ist seine Verästelung und sein Wachstum. — Eine einzige Denkweise, aber eine der allerwichtigsten, die den gereiften Geist voraussetzt, hat in der Renaissance ihren Anfang genommen, die exakte Wissenschaft, und sie muß in historischer Perspektive als ihr größter Ruhm angesehen werden. So paradox es klingt: die „unpersönliche" Wissenschaft ist die Vollendung des europäischen Persönlichkeitssystemes, sein größtes Mittel, sich der Welt und aller ihrer Inhalte geistig zu bemächtigen. Das Bewußtsein der Persönlichkeit mußte erst die Seelen ganz durchdrungen haben, ehe es auch draußen seine Funktion wiederfinden konnte: die organische und in sich selbst berechtigte Existenz. Während die Kunst das der Natur absieht — und auch der Menschheit — was uns selber schön, vollkommen und wertvoll gilt — man denke etwa an die Meeresbilder Böcklins — während also die Kunst das Gesetz des Menschen der Welt auferlegt, will die Wissenschaft jedes Ding und jedes Wesen

nach dem ihm selbst einwohnenden Gesetze verstehen, sie will die Natur und die Menschheit, auch dort wo sie uns feindlich und fremd sind, nicht nach menschlichen Werten, sondern auf ihre eigene Art begreifen — und dies ist nur möglich, wo der Sonderart und der Individualität jeden Dinges Achtung entgegengebracht wird. Diese Methode hat sich langsam zum Werkzeug vollendet, mit dem die europäische Menschheit Herrin über die Erde geworden ist; sie beruht auf dem Grundgefühl für das Gestaltete und auf sich selbst Ruhende und vermag endlich das ganze System der Naturzusammenhänge als das Nicht-Ich dem Ich gegenüberzustellen — der endgültige Sieg des erkennenden Geistes über die Dinge. —

2. Die Vergöttlichung der Frau

(Erste Form der metaphysischen Erotik)

Die Minne

Mîn êrste liebe der ich ie began
Diu selbe muoß an mir diu leste sîn
An vröiden ich des dicke schaden hân.
Jedoch sô râtet mir daz herze mîn,
Solde ich minnen mêr dan eine,
Daz enwaere mir niht guot.
Albrecht von Johansdorf.

Das lange Kapitel über die Geburt Europas ist nicht unnütz gewesen. Ich habe von möglichst vielen Seiten her zeigen wollen, wie im 12. und 13. Jahrhundert etwas völlig Neues aufgetreten und langsam reif geworden ist, ein neuer höchster Lebenswert, die Persönlichkeit, ist entstanden und als ihr Träger hat sich der europäische Mensch entwickelt. Wir sind nun vorbereitet, eines der größten Ergebnisse dieser neuen Bewußtseinslage, die seelische Liebe des Mannes zur Frau, die auf der Grundlage der Persönlichkeit ruht, in ihrer ganzen kulturellen und psychologischen Bedeutung zu würdigen. Und damit ist das eigentliche Thema hergestellt, das nun nicht mehr verlassen werden soll.

Man erinnert sich, daß für die alte Welt und den heutigen Orient nur die körperlich-geschlechtlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau bestehen, die im klassischen Griechentum aus ökonomischen und politischen Gründen zur Einehe geführt haben, niemals aber auf eine persönliche oder seelische Basis gestellt worden sind. Dagegen finden wir bei Platon und seinem Kreis eine sehr ausgebildete und sich ihrer Eigenart bewußte seelische Liebe, die von einem Mann auf den andern geht und in echt griechischer Weise die Tendenz hat, zum Höheren, Allgemeinen, zu den Ideen der Vollkommenheit zu führen, wobei die Schönheit und Weisheit des einzelnen, des Geliebten, nur als Staffeln des Aufstieges dienen sollen. Die seelische Liebe zu Göttlichem ist im Christentum Mittelpunkt des Fühlens und höchster Wert geworden. Das frühe Christentum schätzte den Menschen in der eigenen Person und in der des andern gering, es mißachtete die vom Altertum angebetete Körperschönheit und ließ nur das Göttliche als der Liebe würdigen Gegenstand übrig. Das Weib war verachtet und verdächtigt, alle Denker bis auf Thomas und Anselm sehen in ihm nichts anderes als das Werkzeug der Verführung. — In der Zeit, die wir ausführlich besprochen haben, wird nun in den Seelen ein neues und bis dahin unbekanntes Gefühl geboren: die seelische Liebe eines Mannes zu einer Frau. Im schroffen und bewußten Gegensatze zum sexuellen Verhältnis, das ja sowohl vom reifen Griechentum, als auch besonders scharf vom frühen Christentum negativ gewertet worden war, entsteht die seelische Frauenliebe. Drei Elemente lassen sich in ihr unterscheiden: Der platonische Grundgedanke, daß das Streben nach einem absolut Vollkommenen den höchsten Wert verleiht; das ist die Liebe als Weg zur eigenen Vervollkommnung. Zweitens: die im Christentum ausgebildete völlig unsinnliche Liebe zum Göttlichen, die sich selbst genügt und letzter Zweck des Daseins ist; endlich: das Verständnis für den Wert der einzelnen Persönlichkeit, das nun aufgeht. Aus diesen drei Elementen, dem edelsten Erbe der Antike, der zentralen

Schöpfung des Christentumes und dem Angelpunkt des neugeborenen europäischen Geistes, entstand ein Neues, die seelische Liebe zur Frau, die für die Geschichte des erotischen Fühlens das zweite Stadium festlegt. Die Frau ist nun plötzlich etwas anderes geworden: nicht mehr Mittel zur Befriedigung der männlichen Sinnlichkeit oder zur Aufzucht von Kindern wie in der alten Welt, auch nicht stumme Dienerin und höchstenfalls fromme Schwester, wie im ersten Jahrtausend des Christentumes, oder Teufelin wie im Mönchsfühlen: sie ist Mensch geworden, ja noch mehr, Göttin. Sie wird mit überirdischer Hingebung geliebt und angebetet und diese Liebe ist nun einzige Quelle alles Guten und Hohen — die Frau wird Erlöserin und Königin der Welt.

Die Verwerfung aller Sinnlichkeit liegt tief im Wesen des frühen Christentums begründet, Held der Legende war, der seine sündhaften Triebe überwunden hatte. Seelische Liebe gab es nicht, man kannte nur den natürlichen Trieb, der ja schon in der späten Antike als minderwertig, nun als sündhaft galt, und neben ihm die Entsagung. Die über ganz Europa verbreiteten Legenden von Alexius und von Barlaam und Josaphat (die auch ihren deutschen Dichter gefunden hat, wahrscheinlich aber aus Indien stammt) bringen diese Sinnesart überaus deutlich zum Ausdruck. In der letzteren Erzählung heiratet der Prinz Josaphat, der ein frommer Christ ist, eine schöne Königstochter, berührt sie aber nicht, denn er wird von der Vision des himmlischen Paradieses umfangen, wo nur Keuschheit herrscht, und von der des irdischen Sündenpfuhles. Er erkennt in seiner jungen Frau einen Teufel, der ihn versuchen will, und flieht in die Wüste. — Wie diese Erzählung sind viele andere, durchaus typisch für die Unfähigkeit des ersten Jahrtausends, das Verhältnis zwischen Mann und Frau anders zu begreifen als unter dem Aspekt der primitiven Sexualität. Sie ist das Böse, ihre Bekämpfung das Gute.

Wahrscheinlich ist es nötig gewesen, daß alle Erotik erst ein

Jahrtausend lang als sündhaft hatte gebrandmarkt werden müssen, damit aus dieser Ablehnung der Sinnlichkeit eine ganz neue Art der Liebe, die anbetende Frauenliebe, entstehen konnte. Erst aus der widernatürlichen Verdammung alles Erotischen im weitesten Sinn, aus dem Haß eines Tertullian und eines Origenes gegen Frau und Geschlecht — der letzteren, einen Griechen, zu der symbolischen Verzweiflungstat der Selbstentmannung getrieben hat — konnte dieses Widerspiel der Sexualität, die rein seelische Liebe mit ihrem letzten konsequenten Gipfel, der Vergöttlichung und Anbetung der Frau, hervorgehen. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß das Ideal der seelischen Liebe unter der Mitwirkung des christlichen Keuschheitsideales entstanden ist. Denn gerade bei späteren Troubadours wie Montanhagol und Sordel und bei den Dichtern des süßen neuen Stiles in Italien wird im schroffen Gegensatze zur Sinnlichkeit und in bewußter Hinneigung zur religiösen Vertiefung die Identität von Liebe und Keuschheit gelehrt.

Eine unendliche Innigkeit klingt aus diesem neu erwachenden Frauenkult; es sieht aus, als wollte der Mann alle Erniedrigung gut machen, die er der Frau seit tausend Jahren zugefügt hat. Sein Anbetungsbedürfnis hat auf Erden ein Wesen gefunden, dem sich nichts vergleichen läßt, vor dem er selbst vergeht. Im Angesicht der Frau entdeckt er die höchste Schönheit der Erde, kein Wort, kein Bild ist ekstatisch genug, um die ganze Inbrunst dieses Gefühles auszudrücken, eine neue Religion wird geschaffen, deren Gott die Frau ist. „Was wär' die Welt, wär' nicht das Weib, das schöne!" singt ein Deutscher, Johannes Hadlaub.

Noch einmal muß ich auf den Grundwert des europäischen Menschen und auf die Voraussetzung der Liebe zurückkommen, auf die Persönlichkeit. In der alten Welt, auch bei Griechen und Römern, ist die Persönlichkeit im höheren Sinne nicht vorhanden. Der Held ist die Zusammenfassung aller Volkskräfte, ein Name für das Streben der Gesamtheit, der Staatsmann ist

lebendig gewordener politischer Wille, selbst der Künstler ist wenig persönlich, sein Ideal ist, den Typus des Hellenen nach allen Richtungen auszugestalten. Agamemnon ist einfach der kluge Fürst, Achilleus der eigensinnige Held, Odysseus der listenreiche Abenteurer. Der einzelne ist Glied und Diener eines als höher Empfundenen, des Stammes, der Stadt, des Staates, jeder weiß, daß der andere nicht wesentlich von ihm abweicht, selbst in der Zeit der athenischen Blüte sind die Unterschiede von einem zum andern gering, wenn man an neuzeitliche Menschen denkt. Aber anders als der Orientale, der Barbar, ging der Grieche nicht mehr im Naturleben auf; er empfand sich als abgeschlossene Individualität, als eine höhere Art von Natur.

Ansätze zu dem neuen schöpferischen Moment der Persönlichkeit finden sich zuerst in der platonischen Gestalt des S o k r a t e s — und Sokrates ist der erste, der die Idee einer höheren, seelischen Liebe faßt, mit der Liebe zu den Ideen in Eins setzt und von dem Niedrig-Triebhaften schroff und feindlich sondert. Es ist noch keine persönliche Liebe im wahren Sinn, aber doch eine seelisch-göttliche Liebe, die von diesem an den Grenzen des Hellenentums stehenden Manne gelehrt wird. Der griechische Staat konnte ihn nicht ertragen — er hat ihn verurteilt und gerichtet. Aber dieser selbe Sokrates sagt (im Kriton), daß der Mensch dem Staat sein Dasein verdanke. „Nahm nicht aus Gehorsam gegen die Gesetze dein Vater deine Mutter zum Weib und zeugte dich?" — Das ist so antik wie nur möglich empfunden, und der Tod des Sokrates, wie ihn Platon überliefert hat, ist wohl die großartigste Besiegelung dieses griechischen Gefühles, daß der einzelne — selbst der Weiseste, der über das antike Empfinden schon hinauszuschreiten scheint — sich dem Gemeinwesen ganz unterordnet.

Noch mehr als die Kultur des alten Griechenland ist die Zivilisation des modernen China und Japan völlig unpersönlich. Percival Lowell legt dar, wie nur vom Gesichtspunkte der absoluten Unpersönlichkeit aus die verschiedenen, zum Teil so voll-

endeten Äußerungen dieses Geistes verstanden werden können. „Die ausgesprochene Unpersönlichkeit“ ist ihm der hervorstechendste Charakterzug des fernen Ostens, „das Fundament, auf dem der Charakter des Fernorientalen ruht“. Es ist sehr lehrreich, zu sehen, wie dies für alle Gebiete des Lebens ausgeführt wird, wie es die Auffassung von Geburt und Ehe, Denken und Handeln, Leben und Sterben des einzelnen bestimmt. Dies geht so weit, daß besondere Ausdrücke für „ich“, „du“, „er“ im Japanischen gar nicht vorhanden sind und durch sachliche Umschreibungen ersetzt werden müssen. „Und nicht damit zufrieden, unpersönlich geboren zu sein, strebt der Fernorientale unablässig darnach, sich immer noch unpersönlicher zu machen.“ — Ich erinnere hier an die Heldentaten, welche von japanischen Soldaten während des letzten Krieges gemeldet worden sind: freiwillig haben einzelne den Tod auf sich genommen, um ihrer Gruppe einen kleinen Nutzen zu bringen. Uns europäisch empfindenden Menschen scheint dies Heldenmut — und es wäre als Tat eines Europäers Heldenmut. Der Japaner aber gibt mit dem eigenen Leben instinktiv das geringere Gut auf, wenn er es der Allgemeinheit opfert. Ebenso hatte bei Griechen und Römern das eigene Leben keinen allzu hohen Wert, der Selbstmord war überaus verbreitet und wurde ohne eigentliches Motiv geübt. — Da alle wirkliche Liebe auf der Persönlichkeit beruht, ist es unmöglich, daß die heutigen Ostasiaten Liebe in unserem Sinne kennen; dies bestätigt Lowell: „Die Liebe, wie wir das Wort verstehen, ist im fernen Osten etwas Unbekanntes.“ — Und er berichtet, daß sich die japanischen Frauen ohne Scheu vor fremden Männern entblößen — wie die Griechinnen! —, weil sie die Kehrseite der Persönlichkeit, die Scham nicht kennen. Sich schämen, heißt ja nichts anderes, als etwas Ichhaftes, Persönliches zu verbergen haben; wo dies nicht der Fall ist, gibt es auch kein Schamgefühl.*) — Und endlich will ich noch an-

*) Hierzu siehe in: „Grenzen der Seele“: Ich-Gefühle.

deuten, daß die Pflege, die dem sexuellen Raffinement und der Perversität in China und Japan gewidmet wird, nur darauf zurückgeht, daß die Sexualität nicht prinzipiell überschritten werden kann und daher auf den Weg des Lasters und der Perversität gewiesen ist, um den Genuß zu verändern. —

Der erste Durchbruch der großen Persönlichkeit ist in Jesus verwirklicht und er hat die Religion der Liebe geschaffen. In ihm sind Persönlichkeit und Liebe Wechselkräfte, ja man darf sagen, miteinander identisch. Und er hat zum ersten Mal diese geheimnisvolle Zusammengehörigkeit offenbart, zum ersten Mal gezeigt, daß Liebe nur vor einer entschiedenen Persönlichkeit gefühlt wird, weil sie Ausstrahlung einer Seele, Schöpfung einer Seele ist, kein Naturtrieb.

Im 12. Jahrhundert ist es wieder die erwachende Persönlichkeit, die gegenüber der ewig gleichen Sexualität etwas Neues hervorbringt, die seelische Liebe, deren Gegenstand neben Gott und der Naturschönheit die Frau wird. Erst jetzt hat die Persönlichkeit ihren wahren Sinn gewonnen: sie bedeutet nicht mehr wie im reifen Griechentum den einzelnen von der Umwelt abgegrenzten Menschen, der einen bewußten Anfang und ein bewußtes Ende hat, sondern sie ist Prinzip der Synthese, eine höhere Einheit über der bloßen Person, Quelle alles Wertens und Geltens. Persönlichkeit ist die ihrer selbst bewußte individuelle Seele, die aus sich die allgemeinen ideellen (Kultur-) Werte hervorbringt, sich wieder mit ihnen erfüllt und sich ihrer höheren Form angleicht. Sie ermöglicht die Einheit des Subjektiven mit dem Allgemeingültigen, Ewigen, mit den Werten der Kultur, religiösen und künstlerischen, sittlichen und wissenschaftlichen. Die Persönlichkeit bringt als einziger schöpferischer Faktor diese mit Objektivitäts-Charakter ausgestatteten Werte hervor und strebt nach dem Größten: dem Einmaligen ewigen Sinn zu verleihen. „Die Persönlichkeit zeigt sich als die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen“, sagt Kierkegaard, wenn nicht ganz in meinem Sinn, so doch in einem nah verwandten. —

Ich will nun die seelische Liebe des Mannes zur Frau — dieses Verhältnis läßt sich nicht etwa umkehren! — vom ersten Entstehen bis zur höchsten Vollendung darstellen und bemerke, daß man die Werke, die uns vornehmlich unterrichten, als unmittelbare Aussprache des Fühlens ansehen darf; diese rein lyrischen Dichter sind völlig subjektiv und immer nur mit sich selbst beschäftigt, es gibt kaum ein provenzalisches, altitalienisches oder mittelhochdeutsches Minnelied ohne das „Ich".

Die seelische Liebe ist zuerst als ein naives Gefühl aufgetreten, ohne sich von ihrer besonderen Art Rechenschaft zu geben — und zwar bei den ersten Troubadours der Provence. In einem Streitgedicht wird von den Provenzalen gesagt, daß durch sie zuerst der Frauendienst erfunden worden sei, worauf der Gegner erwidert, dies sei allerdings wahr, aber damit könne sich niemand den Magen füllen. In diesen Worten ist der prinzipielle und unüberwindliche Widerspruch zwischen dem reinen Gefühl der seelischen Liebe und dem Genuß, dem, womit man sich den Magen füllen kann, ausgesprochen. Der christliche Dualismus Seele-Leib, Geist-Materie ist auf erotischem Gebiet festgestellt. — Unmittelbare echte Liebe ohne Spekulation und Metaphysik findet sich bei den frühen Troubadours. Der größte unter ihnen, Bernart von Ventadour hat als erster Mensch die reine Frauenliebe und gleich in vollendeten Versen besungen. Wenn einem Kulturschöpfer im Gedächtnis der Menschheit ein Denkmal gebührt, so ist es dieser Dichter.

Tot ist, wer Liebe nicht fühlt,
Ein süßes Zittern im Herzen!
Meine Liebe senkt mir in die Brust
Süße und Seligkeit,
Hundertmal sterb' ich vor Leid,
Lebe wieder in Lust!
Wie schön ist mein Liebesschmerz,
Mir teurer als alles Glück!
Leiden bringt Lust zurück,
Nach Lust kommt Schmerz.

Ferner:

Ich hab' mir selbst nicht mehr getraut
Und war zur Stunde nicht mehr ich,
Als ich so in ihr Aug' geschaut,
In einem Spiegel wunderlich;
O Spiegel, drin ich mich gesehn
— In einem Seufzen starb ich schnell —
So mußte ich in ihr vergehn,
Wie einst Narzissus in dem Quell.

Der Deutsche Heinrich von Morungen nennt die Frau einen „Spiegel aller Weltenwonne" und singt:

Selig sei die süße Stunde,
Selig sei die Zeit, der werte Tag,
Da das Wort von meinem Munde
Kam, das meinem Herzen nahe lag.
Wie ich da vor Freude tief erschrak,
Und vor Liebe weiß ich kaum,
Was ich vor ihr sprechen mag.

Bei Bernart und vielen seiner Zeitgenossen war das sinnliche Element noch nicht völlig ausgeschieden; in diesen Gedichten, die alle echt empfunden sind und das Gefühl unverkünstelt aussprechen, werden Küsse ersehnt, manchmal auch mehr, aber die Tendenz zum Unsinnlichen und zum Übersinnlichen ist bereits da, sie wird in der Zukunft immer entschiedener betont. Die Liebe kennt nur eine einzige Frau, ganz regelmäßig kehrt der Gedanke wieder: es ist besser, die eine Jahre lang vergeblich zu lieben und jede Qual von ihr zu ertragen, als von anderen, und seien es die schönsten, Gunst zu empfangen.

Den ersten Troubadours ist das spätere Dogma, daß die reine Liebe einziger Quell des Wertes sei und den Menschen zur Vollkommenheit führe, (das nicht ohne platonischen Einfluß entstanden sein wird) noch unbekannt — die Geliebte kann aus dem Anbeter machen, was sie will, Gutes und Schlechtes. So dichtet der frühe Troubadour Wilhelm von Poitiers:

Liebe macht Kranke gesund,
Manch Rüstigen aber sterben,
Sie kann dem Schönsten die Schönheit verderben.
Der Hofmann verbauert, und
Zum Narren wird der weiseste Kopf,
Edel ein tölpischer Tropf.

Es ist die typische Position dieser Liebesbegeisterung, daß die Geliebte, die Herrin, sozial höher steht als der Liebende, der sich selbst gern als Vasallen und leibeigen bezeichnet und all sein Gut von ihr zum Lehn erhalten haben will. Auch Könige und deutsche Kaiser haben Minnegedichte verfaßt und sehr wahrscheinlich hätten sie die Liebe ihrer Dame rascher erlangen können; aber immer wird die Stellung des Hinaufschauens, des Flehens gewahrt (während die Stellung des Mannes im sexuellen Verhältnis meist umgekehrt ist). Der Gedanke liegt hierbei zugrunde, daß die Liebe das Höchste und Größte in der Welt sei und daher jeden Standesunterschied ausgleiche, allen Reichtum hinfällig mache. „Lieber wollte ich einen freundlichen Blick von ihr empfangen als König von Frankreich sein" — so etwa drücken sich die Dichter gern aus. Diese Höchstschätzung der Liebe wurde denn auch bald anerkannte Theorie, und fortwährend wiederholt sich der Gedanke, daß nur die hohe Liebe den Menschen edel, rein, weise und gut machen könne. Ja, der bloße Gedanke der Geliebten vermag dies zu bewirken:

Ich kann nicht sündigen, wenn sie meiner denkt,

versichert der innige Sänger Guiraut Riquier und bittet Christus, daß er ihn wahre Frauenliebe lehre. — Dieser Auffassung, daß der Wert des Mannes aus der Frauenliebe stammt, geht eine meines Wissens vereinzelte Stelle bei Raimund von Miravals parallel, wo gesagt wird, daß auch der Wert der Frauen aus der Liebe entspringe, während sonst allgemein die ausgesprochene oder stillschweigende Meinung zu Recht besteht, daß der Wert der Frauen etwas schlechthin Unirdisches, Grundloses und Göttliches sei. Vielleicht die klassischeste Formulierung

der neuen Lehre, daß die hohe Liebe alle Tugenden hervorbringe, die Mutter der Keuschheit sei, und daß es außer der Liebe nichts Edles gebe, findet sich bei dem etwas doktrinären Montanhagol:

Der Liebende, der nicht das Höchste liebt,
Ist nur ein Tor und macht sich selbst gemein.
Nur um die beste Liebe sollst du frein,
Daß sie dir reinen Sinn und Tugend gibt.

Und Walter von der Vogelweide sagt: Minne ist aller Tugenden ein Hort.

Immer schärfer wird die wahre seelische Liebe von der trügenden Sinnlichkeit abgegrenzt, sie verleiht dem erotischen Fühlen der Zeit ihren Stempel. Neben der reinen Liebe besteht die Sexualität weiter als etwas Niedriges, Verächtliches, des Edlen unwert, und ihre Erscheinungsform ist wirklich die derbste gewesen, wie wir durch viele Berichte wissen und aus gleichzeitigen französischen Fabliaux, aus späteren deutschen Schwänken, italienischen und französischen Novellen entnehmen können. Die seelische Liebe, die sich so scharf der Sexualität entgegenstellt, ist nicht etwa ein künstliches und theoretisches Produkt, sie ist echtestes Gefühl der höheren Geister und, wie wir noch sehen wollen, auch in späteren Jahrhunderten mächtig und produktiv gewesen. Seelische Liebe und Sinnlichkeit — das waren unüberbrückbare Gegensätze und wer sie nicht so empfand, der kannte einfach die Liebe nicht und wurde als niedrig fühlendes Wesen betrachtet.

Ein Beispiel für viele:

Den rechten Weg der Lieb' hab' ich erwählt:
Ich liebe meine Herrin ohne Maß,
Sie kann mir alles tun, was ihr gefällt,
Kuß und Umarmung will ich nicht — denn das
Schien mir wie Frevel. (Gaucelm Faidit.)

Unter den Troubadours sind die entschiedensten Verteidiger der reinen Liebe die späten Dichter Montanhagol, Sordel, Gui-

raut Riquier. Der erstere behauptet: „Der liebt nicht und verdient auch nicht geliebt zu werden, der von seiner Dame Unehrenhaftes verlangt."

Nur der liebt wahrhaft, der die Herrin hoch
Hinauf hebt und ihr reinen Herzens naht.
Wer andres sucht, hat Liebe schon entweiht.

In einer Kontroverse zwischen Peire Guillem von Toulouse und Sordel heißt es:

„Sordel, ich habe einen Mann
Von Ihrer Art noch nicht gesehn,
Denn wer die Frauen liebt, der kann
Kuß und Umarmung nicht verschmähn.
Was jeder andere heiß begehrt,
Gilt Ihnen nicht der Rede wert?"

„Von ihr ersehn' ich Freud' und Ehr',
Und wenn sie noch ein Röslein flicht
In diesen Kranz, Herr Guillem Peire,
— Aus Gnade nur und nicht aus Pflicht! —
Dann wollte ich ganz glücklich sein —
O wäre diese Freude mein!"

„Sordel, bescheiden so wie Sie
War wohl ein Liebender noch nie!"

„Herr Peter, Sie benehmen sich
Nun eben nicht sehr anständig!"

Und Sordel:

So gebe ich mich treu und fromm
In Eure überirdischen Hände,
Daß ich lieber vor Schmerz verende,
Eh mir von Euch Genießen komm'.

Denn lieben kann ein Ritter nicht
Die Herrin ohne Falsch, wenn er
Nicht ihre Ehre liebt so sehr
Wie seiner Herrin Angesicht.

Diese seelische Liebe wirkte damals (so wie heute) bei Alltagsnaturen befremdlich und paradox und wurde mißverstanden und angezweifelt. Granet spöttelt:

Sordels Gewohnheit kennen wir genau:
Er liebt die Frauen sonder Wunsch noch Gier,
Will nicht die kleinste Gunst von seiner Frau,
Und schämen müßt' er sich, schlief' er bei ihr.

Es ist nun sehr aufschlußreich, daß Sordel, dieser typische Sänger der reinen Liebe, eine ganze Menge sehr handgreifliche Verhältnisse mit den verschiedensten Frauen gehabt hat, wie seine Lebensgeschichte bezeugt. Ein Zeitgenosse Bertran sagt: „Sordel hat wohl hundertmal mit seinen Damen gewechselt", und er selber schamlos:

Nicht wundert mich's, sind Gatten eifersüchtig,
Denn in der Liebe bin ich sehr erfahren,
Und keine Frau — sie sei auch noch so züchtig —
Kann sich vor meinem Werben treu bewahren.
Drum nehm' ich's keinem, der mir feind ist, krumm:
Wenn seine Gattin heimlich mich empfängt
Und wenn sie mir nur ihren Körper schenkt,
Wirft mich sein Schmerz und seine Wut nicht um.
Kein Gatte soll mir mein Vergnügen stehlen,
Denn was ich wünsche, glückt; ich bin gefeit
Und kriege jede; Gatten-Lärm und -Streit
Wird mich nicht hindern, Frauen zu betören.

Im Original steht „aucir domnas", Frauen zu töten (man denke an das gleiche englische Wort „ladykiller"). Diese rohe und sogar sadistische Ausdrucksweise muß bei solch einem schmachtenden Sänger der Liebe sonderbar berühren. Aber das Verhalten Sordels ist durchaus nicht paradox: er hat die Scheidung zwischen Sexualität und Liebe, die bereits völlig im Bewußtsein der Zeit lag, für sich selbst durchgeführt und es besteht in Wirklichkeit gar kein Widerspruch. Vor der einen erstirbt er in Demut und kann sich nicht genug herabsetzen, um die Herrin zu erheben; allen anderen Frauen gegenüber jedoch ist er bloßer

Sexualist, Herr und Sieger. Er sagt, daß er sich bei Frauen wohl zu benehmen verstehe; vor dem Angesicht der einen aber schwinde ihm die Stimme und er wisse nicht, was er tut. — Petrarca, der sein Leben lang eine überirdische Gestalt unter dem Namen Laura besungen und indessen mit einer Konkubine gelebt hat, ist eine verwandte, wenn auch weniger brutale Natur. — Sordel kommt dem Typus des Liebessuchers oder des Don Juans nahe, den wir später noch kennen lernen werden.

Ein anderes Beispiel: Graf Rambaut III. von Orange gibt in einem Gedicht sehr handgreifliche Anweisungen, die Frauen zu gewinnen — „Schlagt ihnen mit der Faust die Nase ein!" — und fährt dann fort:

So kommt ihr wohl an euer Ziel! —
Ich aber folge anderer Art.
Um Liebe kümmer' ich mich nicht viel,
Die Frauen behandle ich so zart,
Als ob sie meine Schwestern wären;
Ergeben, treu, liebreich und mild
Will ich mich gegen Fraun bewähren.

Er schließt aber: „Meine Handlungsweise ist jedoch die eines Narren und ich warne euch davor!"

In einer Tenzone mit dem Dauphin von Auvergne behauptet Peirol konsequent im Geiste der seelischen Liebe, daß die Liebe mit der geschlechtlichen Vereinigung auch schon verschwunden sei: „Ich kann nicht glauben, daß ein wahrhaft Liebender dann noch wirklich weiter liebt!" (So denkt auch Otto Weininger.) Schließlich meint Peirol ganz fein, wenn auch die Liebe aus dem Herzen geschwunden sei, so möge man sie der Dame wenigstens noch weiter vorspielen.

Die Troubadours werden nicht müde, die wahre, reine Liebe, den Amor, von der niedrigen Begierde (drudaria und luxuria) zu sondern. Immerfort wiederholen sich die Klagen, daß Falschheit und Wollust herrschen, und die Beteuerungen, daß nur die reine und treue Liebe wahrhaft Liebe sei. Die mezura, die

Wohlanständigkeit, wird der dezmezura, der Zügellosigkeit, entgegengesetzt. Die reine Liebe schafft alles Edle, von der Lust wird es zerstört. Ebenso scheiden die deutschen Minnesänger, bei denen die theoretische Seite der Sache nicht ausgebildet gewesen ist, die „niedere" von der „hohen" Minne. — Damit aber auch die Sinnlichkeit in der Kunst nicht ganz leer ausgehe, wird in Pastorellen gern eine Begegnung des Dichters mit einem hübschen Hirtenmädchen geschildert und diese Affäre (die oft mit der schnippischen Abweisung des Bewerbers endet) in einen Gegensatz zur hohen Liebe gebracht. Das merkwürdige Gedicht eines geistlichen Herrn Daude de Pradas stellt die hohe Liebe zur verehrten Herrin dem simplen Getändel mit einem einfachen Mädchen und dem Geschlechtsgenuß gegenüber. Zwei Strophen (die folgenden sind kaum wiederzugeben):

Ja, Minne will das rechte Maß;
Ich liebe meine Frau, um edel
Zu werden, und ich hab' mein Mädel
Zum Küssen. Denn das Beste, was
Ich kenne, ist ein frisches nettes
Mägdlein, so grade aus dem Ei,

Und in der Wärme ihres Bettes
Behagt's ein Nächtlein oder zwei
Im Monat meinem munteren Blut —
Der Liebe bring' ich den Tribut.

Der weiß von Frauendienst nicht viel,
Der seine Dame ganz begehrt.
Der Frauendienst ist nicht viel wert,
Der solchen Lohn sich setzt als Ziel. usf.

Da die feinsten Geister und die vornehme Gesellschaft nur die seelische und unsinnliche Liebe anerkannten, die Geschlechtlichkeit aber verachteten, so war es natürlich guter Ton, ebensolche Gefühle vorzuschützen und von Reinheit zu singen; sehr beliebt ist auch das Motiv, daß die Ehre der geliebten Frau nicht verletzt werden und daß ihr kein Wunsch nahe treten dürfe. Aber

man merkt es meistens schnell, wo die Konvention spricht und wo das wahre Gefühl herrscht. Auch ist zu bedenken, daß Künstler ein Gefühl um seiner selbst willen lieben können, ohne es persönlich zu teilen. Mancher schöpfte dichterische Begeisterung aus einem ästhetisch gewendeten Gefühle, das als einziges und höchstes geehrt wurde; liebte er auch keine wirkliche Dame, so liebte er doch solch eine edle Liebe. Nicht allzu selten ist es auch vorgekommen, daß irgendein Troubadour die hohe Liebe gepriesen und die niedrige geschmäht hat — das gehörte nun einmal zum Metier —, bis er sich eines Tages auf seine wahre Natur besinnt, worauf es dann zu einem belustigenden Ausbruch zu kommen pflegt. Folquet von Marseille z. B. sieht nach mehr als zehnjährigem Schmachten ein, daß er ein Narr gewesen ist:

Der Zauber falscher Liebe lockt und bannt
Liebende Narren und er läßt sie nicht,
So wie die Flamme, deren blendend Licht
Den Schmetterling hinzieht in ihren Brand.

Ich sag' mich los und folge anderen Wegen!
Für meine Leiden hatt' ich üblen Segen,
Und wie ein jeder edle Dulder tut:
War ich erniedrigt, zeig' ich neuen Mut.

Und ein anderer, Gavaudan, erklärt: „Ihr Liebenden aber seid alle Narren! Glaubt ihr etwa, daß ihr den Frauen ihre Hitze abgewöhnen werdet?" Dies ist übrigens eine der ganz wenigen Äußerungen über die Frauen selbst, denn sonst erfährt man immer nur von ihrer engelgleichen Vollkommenheit, Weisheit, Schönheit und Unzugänglichkeit. — Der bedeutende Sänger Marcabru ist dagegen von Anfang an ein Feind der Frauen und der Liebe. Er sagt von sich selbst, daß er nie eine Frau geliebt habe und von keiner geliebt worden sei:

Von Minne, die immer lügt
Und alle Menschen betrügt,

Will ich nichts hören; bedenkt:
Nie hat sie mir Freude geschenkt.
Ich wünsch' ihr alles, was schlimm,
Denk ich dran, steigt mir der Grimm.
Ein Narr war ich, der hinter ihr rennt —
Nun sind unsere Wege getrennt.

Er weiß sich im Schimpfen nicht genug zu tun und bringt über die Sittenlosigkeit der Frauen recht Kräftiges vor. Aber es ist für die alles beherrschende Meinung der Zeit sehr charakteristisch, daß auch dieser Misogyn (der ja auch nur ein Enttäuschter gewesen sein muß) die hohe Liebe preist:

O hohe Liebe, Quell des Reinen,
Du hast die ganze Welt entflammt!
Ich rufe dich, hilf mir! Verdammt
Will ich nicht elend dorten*) weinen.
Ich bin der deine ganz und gar,
Durch dich gestärkt, von dir geleitet,
Du meine Hoffnung immerdar! —

Die Scheidung von Liebe und sinnlichem Begehren war also im Fühlen der zuhöchst Differenzierten vollkommen festgelegt und hat auch ihre Theoretiker gefunden, vor allem den Hofkaplan Andreas, der ein gelehrtes und mit dialektischen Distinktionen erfülltes Buch in lateinischer Sprache über die Liebe verfaßt hat. Er spricht in Definitionen und Konklusionen das aus, was die gleichzeitigen Sänger in ihren Versen niedergelegt haben, und beweist damit, daß diese seelische Liebe nicht etwa eine dichterische Fiktion gewesen ist, sondern tiefste Überzeugung der Zeit, die sie mit ihrer ganzen philosophischen Rüstung gestützt hat. „Es gibt in der Welt kein Gut und keine Höfischkeit außer dem Quell der Liebe. Daher ist die Liebe alles Guten Anfang und Grund." Es wird ferner bewiesen, daß der edle Mensch lieben müsse, weil er ja sonst keinen Wert gewinnen könne; die Liebe aber läßt über alles hinwegsehen und

*) nämlich in der Hölle.

macht den Mann von niedriger Abstammung den Adeligen gleich und überlegen. (Diese Auffassung des seelischen Adels, die in der späteren Theorie vom cor gentil ihre Vollendung gefunden hat, kam nur in der Provence und in Italien vor; in Frankreich und Deutschland ist sie unbekannt geblieben.) Sinnlichkeit wird von Liebe scharf abgesondert: „Der liebt nicht, den die Wollust quält." Und: „Der Sinnliche ist nicht ein Liebender, sondern ein Zerstörer und Nachäffer der Liebe, ärger als ein schamloser Hund." Andreas scheidet diese niedrige, den amor mixtus sive communis, von der reinen Liebe, dem amor purus, und lehrt in Übereinstimmung mit den Dichtern: „Die Liebe gibt dem Menschen die Kraft der Keuschheit, denn wer von dem Strahl der Liebe zu einer Frau getroffen ist, kann an die Umarmung einer anderen, wenn auch noch so schönen Frau nicht einmal denken." Er beweist aus Substanz und Form, daß ein Mann nicht zwei Frauen lieben könne. Ebenso heißt es in einer umfangreichen provenzalischen Schrift aus dem 14. Jahrhundert, den Leys d'Amors, eigentlich einem Handbuch der Grammatik und der Dichtkunst: „Nun müssen die Liebenden unterrichtet werden, auf welche Art sie lieben sollen; und die tollen Liebhaber gezügelt, damit sie ihre üblen und ehrlosen Wünsche erkennen. Denn niemals hat sich ein guter Troubadour, der auch ein ehrlicher Liebhaber gewesen ist, der schlechten Liebe und unedlen Wünschen hingegeben." — Dasselbe Gesetzbuch findet es unanständig, daß der Sänger von seiner Dame einen Kuß verlange. — Dagegen zieht Andreas die Grenze zwischen den beiden Arten der Liebe ziemlich weitherzig und läßt Küsse und auch noch mehr bei der wahren Liebe zu (worin ihm die besten Troubadours nicht beistimmen). — Hier muß einer mehrfach bezeugten Sitte gedacht werden: nicht selten kam es vor, daß eine Dame dem edel Liebenden erlaubte, eine Nacht lang bei ihr zu liegen, nachdem er ihr geschworen hatte, sie nicht zu umarmen. Die trotz all ihrer Bildung und Spitzfindigkeit doch innerlich naive Zeit meinte nämlich durch dieses Verhalten die

Reinheit des Gefühls nicht verletzt zu haben. Erst bei den letzten Provenzalen und vor allem bei den tiefen Dichtern des neuen Stils ist diese ganz äußerliche und groteske Auffassung der „Reinheit“ durch eine seelische und prinzipielle ersetzt worden.

Nach dem Vorbild der kirchlichen Scholastik hatte sich eine weltliche Liebesscholastik ausgebildet, die an die Stelle Gottes die Herrin setzte. Ihr hatte man Liebe, Ehrfurcht, Demut, Hoffnung usw. darzubringen. Huld und Gnade waren in ihr, man glaubte an sie wie an Gott. Einige Dichter hatten den Ehrgeiz, ihre Gefühle mit scholastischer Gelehrsamkeit zu „beweisen“, und besonders in der späteren italienischen Schule wurden amore, cor gentil, valore als Substanzen, Attribute, Inhärenzien usw. gefaßt. Die Allegorien von amore spielen eine große Rolle und zerstören manches Kunstwerk; von diesen Geschmacklosigkeiten, denen selbst Dante verfallen ist, haben sich die Deutschen frei gehalten.

Bei solchem Fühlen mußten L i e b e u n d E h e streng gesonderte Dinge sein. Denn wo allein der reinen Liebe Wert beigemessen wird, kann die Ehe nur als etwas Minderes gelten. Wirklich wurden die Ehen in den höheren Ständen — um die es sich hier einzig handelt — durchweg aus politisch-ökonomischen Gründen geschlossen, der Baron wollte sein Gebiet erweitern, eine Mitgift erhalten, in eine mächtige Familie eintreten; niemals wurde das Mädchen gefragt, das ja erst durch die Ehe mit Menschen in Verbindung kam, die nicht zur Familie gehörten. Für sie bedeutete die Ehe die Erlaubnis zu glänzen, und von einem Manne — der nicht ihr Gemahl war — geliebt zu werden. Andreas stellt als regula amoris auf: „Es steht ganz fest, daß zwischen Gatten die Liebe keinen Platz hat,“ und Fauriel übersetzt eine Stelle folgendermaßen: „Ein Gatte, der behaupten wollte, sich gegen seine Frau zu benehmen, wie ein Ritter gegen seine Dame, würde etwas tun, was der Ehre widerstreitet, da weder sein Wert noch der Wert der Dame dadurch wachsen könnte und da für sie nichts entstehen kann als was ohnehin

schon von Rechts wegen bestanden hat." — Ein Ehemann erklärt: „Ich habe allerdings eine recht schöne Gattin und ich liebe sie auch mit ehelicher Zuneigung. Weil aber doch zwischen Ehegatten wahre Liebe unmöglich ist und weil in dieser Welt nichts Gutes geschehen kann, das nicht der Liebe entstammte, so meine ich, mir außerhalb der Ehe einen Liebesbund wünschen zu müssen." — All dies ist nicht etwa „Frivolität" gewesen, sondern die einzige konsequente Folgerung aus der dualistisch empfindenden Erotik, die Sinnlichkeit mit Liebe nun einmal nicht vereinigen kann. — In dem alten Roman Gérard von Roussillon wird die Prinzessin, die Gérard liebt, dem Kaiser Karl Martell angetraut und muß nun von ihrem Ritter scheiden. Da trifft sie zum Abschied mit ihm und einigen Zeugen unter der Anrufung von Jesus zusammen und spricht: „Wisset alle, daß ich meine Liebe dem Herrn Gérard schenke mit diesem Ring und dieser Blume von meinem Halsschmuck. Ich liebe ihn mehr als Vater und Gatten und ich muß jetzt bitterlich weinen." Darauf trennen sie sich, aber ihre Liebe dauert unvermindert fort, ohne daß jemals etwas Unerlaubtes zwischen ihnen vorgefallen wäre, nur zarte Wünsche gab es und heimliche Gedanken.

Die Ehe durfte gar nichts vor dem wahren Liebesbund voraus haben, nicht einmal die kirchliche Weihe. Und es hat wirklich öfter eine Zeremonie unter geistlicher Assistenz stattgefunden, wenn ein Liebesbund geschlossen woren ist. Fauriel schildert, ohne seine Quelle anzugeben, diese Zeremonie analog dem Vorgang bei der feudalen Belehnung folgendermaßen: „Vor seiner Dame kniend und seine gefalteten Hände zwischen den ihrigen, weihte er sich ihr ganz, schwor, ihr treu bis in den Tod zu dienen und sie nach seinen Kräften vor Schaden und Kränkung zu bewahren. Die Dame erklärte sich dagegen bereit, seine Dienste anzunehmen, versprach ihm die besten Gefühle ihres Herzens und gab ihm als Zeichen dieser Verbindung meistens einen Ring. Dann hob sie ihn auf und küßte ihn, immer zum ersten Mal und meistens zum letzten Mal." — Aus folgenden

Versen geht hervor, daß auch die Trennung der Liebesleute als ein feierlicher Akt, ähnlich der Trennung der Ehe behandelt worden ist:

> Und daß der Schwur, den wir uns einst getan,
> Beim Enden unserer Liebe nicht verletzt
> Wird, gehen wir zu einem Priester jetzt:
> Ihr gebt mich los, ich geb' Euch wieder los,
> Dann können wir mit gutem Recht fortan
> Uns betten in der neuen Liebe Schoß. (Peire von Barjac.)

Die Ehe war viel leichter lösbar als der echte Liebesbund. Der Mann mußte nur behaupten, daß er in entferntem Grade mit seiner Frau verwandt sei, und die Kirche fand sich schon bereit, seine Ehe aufzulösen. Der Liebesbund aber, so erklärt Sordel in einem langen Lehrgedicht, soll fester sein als der Ehebund:

> Nur einen einzigen darf die Frau
> Lieben, drum achte sie genau,
> Wen sie erwählt und sei ihm treu,
> Denn wählen kann sie nicht aufs neu.
> Ja, fester als der Ehebund
> Ist Liebschaft, denn gar mancher Grund
> Kann Ehen trennen — Tod allein
> Darf wahrer Liebe Löser sein.

Die Auffassung, daß Ehe und Liebe nicht miteinander verträglich seien, ist also nur die Konsequenz des Grundgefühles, daß Liebe und Begehren derselben Frau gegenüber nicht statt haben können. Hätte man die eheliche Liebe gelten lassen, so wäre entweder im antiken und trivialen Sinn die bürgerlich geregelte Geschlechtlichkeit heilig gesprochen worden — dieses Auskunftsmittel hat bekanntlich die grundsätzlich asketische Kirche gewählt — oder man hätte im modernen Sinn die Einheit von Liebe und Geschlechtlichkeit kennen müssen. Über das eine war man innerlich hinaus, da schon das Ideal der absolut vollkommenen und unbefleckten Liebe in Geltung stand; für das andere war die Zeit noch nicht gekommen. Und die Tendenz der Besten

ist es, die Liebe immer höher und reiner zu gestalten, sie jeden Erdenrestes zu entkleiden und dem Himmel nahe zu rücken. Schon einer der frühen Troubadours, Jaufre Rudel, Prinz von Blaya, hat dieses Gefühl zu einem gewissen Abschluß geführt, da er eine Dame liebte, die er nie gesehen hatte. Durch die Jahrhunderte berühmt war die Geschichte seiner Liebe. Jaufre (der um 1160 starb) ist der erste, bei dem die rein seelische Liebe historisch nachgewiesen werden kann (obgleich sie im Gefühlsleben der Zeit schon früher vorhanden war). Er liebte nämlich eine Gräfin von Tripolis, eine christliche Prinzessin, die er nie gesehen hatte, und seine ganze Seele war von diesem Gebilde seiner Phantasie erfüllt. Die provenzalische Lebensbeschreibung berichtet, daß er sie „wegen all des Guten liebte, das die Pilger von ihr erzählten". Um sie zu sehen, nahm er das Kreuz und fuhr übers Meer; aber auf dem Schiff erkrankte er und wurde halb tot ans Land getragen. Und die Gräfin, die von seiner Liebe vernommen hatte, eilte in seine Herberge, Jaufre kam noch einmal zu Bewußtsein, da sie eintrat, erkannte sie sogleich und starb glückselig in ihren Armen. Sie war von dieser Liebe so tief gerührt, daß sie fortan der Welt entsagte. — Diese Erzählung ist vielfach bezeugt und kein Märchen, sie wird heute allgemein als echt anerkannt. Jaufre hat in ergreifenden Gedichten diese „Liebe nach dem fernen Land" besungen; er sagt, daß sie ihm „von Gott erweckt worden sei", und sie ist keine „amour de tête", wie von dieser ganzen Art der Liebe manchmal behauptet wird, sondern eine echte „amour de coeur", — rein seelische Liebe, die nichts von der Geliebten will als sie lieben dürfen.

> Ich weiß, daß sie mich nie beglückt,
> Noch wird sie sich an mir erfreun.
> Ihr Freund kann ich ja niemals sein,
> Nie hab' ich sie an mich gedrückt.
> Und war doch niemals so entzückt —
> Sie wird mich noch zum Seligen weihn.

übrigens ist auch in späteren Zeiten ähnliches bei Phantasiemenschen nicht gar zu selten (Klopstock, Bürger). —

Es läßt sich nicht leugnen, daß diese ganze verstiegene Frauenverehrung für unser unbefangenes Gefühl etwas Befremdliches hat. Vielleicht kommt sie uns etwas näher, wenn wir dieselbe Erscheinung ganz unmittelbar und ohne Zeitmoden und höfische Theorien bei einigen Männern wiederfinden werden, die uns nahe stehen: ich meine Michelangelo, Goethe und Beethoven. Zugegeben also, daß alles bisher Vorgebrachte und noch vielmehr das Folgende eine Richtung des Fühlens spiegelt, die nicht die unsrige ist, so darf uns das nicht hindern zu erkennen, daß die Gefühlsweise dieser Männer, die in Dante gipfelt, doch ganz echt und aus dem Innersten der Seele geflossen ist. —

Die Kirche ist von den ersten Tagen an prinzipiell dualistisch und asketisch gewesen und hat die Sinnlichkeit als das eigentliche Übel bekämpft. „Wie Feuer und Wasser nicht zusammen sein können, so können geistige und körperliche Wonnen nicht zugleich sein," schreibt der heilige Bernhard. Wenn man die Ehe notgedrungen gelten ließ, so ist das immer nur ein Kompromiß gewesen; es braucht ja nicht weiter bewiesen zu werden, daß für die Kirche die Keuschheit allein wahren Wert besaß. Auch noch Luther hat diesen Standpunkt nicht im geringsten überwunden, und bis heute ist eine Versöhnung zwischen Christentum und Sexualität nicht erfolgt, dem Katholizismus wie den protestantischen Kirchen hat die Ehe immer nur als das kleinere Übel gegolten, als eine Konzession, die man dem Feind machen mußte, um bestehen zu können. Es ist nun sehr interessant zu beobachten, welche Stellung die Kirche zu der neuen seelischen Frauenliebe eingenommen hat, die ja dem echtesten dualistischen Fühlen des Christentums entsprungen war, aber nicht Gott, sondern die irdischen Frauen zum Gegenstand hatte. Das einzig Logische wäre natürlich gewesen, daß die Kirche in der keuschen Frauenverehrung, der ja die Ehe als minderwertig galt, eine Bundesgenossin erkannt hätte. Zwei Kleriker, nämlich der Hofkaplan

Andreas und der versereiche Matfre Ermengau, haben ja wirklich die Theorie der seelischen Liebe ausgebaut; aber nicht im Sinn der Kirche, sondern gegen ihn, und beide haben es nicht versäumt, rechtzeitig alles zu widerrufen und als das einzige Heil die Orthodoxie zu empfehlen. (Von dem welthistorischen Kompromiß, der schließlich eingetreten ist, werden wir später sprechen.) Nachdem Andreas alle wünschenswerten Details der Liebe nach Substanz und Akzidenzien festgestellt hat, deduziert er, jede Liebe müsse Gott beleidigen, die nicht ihm geweiht sei, und bringt achtzehn Gründe gegen die Frauenliebe vor. Zuerst hat er den Frauen ihren Platz im Himmel angewiesen und nun kommt er mit den altbekannten Argumenten von der Niedrigkeit des Weibes daher, erklärt alle Frauen von Natur aus für habgierig, neidisch, gefräßig, unbeständig, geschwätzig, widerspenstig, hochmütig, eitel, lügnerisch, sinnlich usf. und dekretiert: „Wer der Liebe dient, kann Gott nicht wohlgefallen. Denn Gott haßt und will jeden bestraft sehen, der außer der Ehe die Werke der Venus betreibt. Was könnte denn dort auch Gutes gefunden werden, wo nur gegen den Willen Gottes gehandelt wird?" — Wir sehen hier das Groteske, daß der offizielle Kirchenstandpunkt der Standpunkt der Sinnlichkeit, nämlich der Ehe, in Feindschaft zu der neuen höheren Stufe der asketischen Seelenliebe ist, und das muß, wenn auch nicht im Geist der Religion und im Widerspruch mit dem asketischen Prinzip, aber doch im Geiste der Orthodoxie konsequent genannt werden und ist auch von der ganzen Scholastik vertreten worden: denn was nicht für sie ist, das ist gegen sie. Der wackere Abbé mit dem Januskopfe spricht hier nicht für sich allein, sondern für die gesamte Geistlichkeit; ihr galt jede Liebe, die nicht Gott geweiht war, kurzweg als fornicatio, als Unzucht. Und in seinem Widerruf nimmt Andreas auch wirklich die Ehe, die ihm bisher so verächtlich gewesen ist, gegen die Liebe in Schutz, denn — „die Liebe zerstört die Ehe". Und genau dasselbe tut Matfre; nachdem er in seinem Breviari d'Amor alle guten Lehren der höfischen

Frauenliebe dargelegt hat, klappt er um (er hält aber schon bei Vers 27 455):

Satan schürt ihre Torheit so,
Facht ihre Glut ganz lichterloh,
Daß sie, von ihm getrieben,
Die Frauen anbeten, nicht lieben,
So wie den Schöpfer selbst — das soll
Dann wahre Liebe sein, und toll
Mit ihrem Herzen, Kopf und Sinn
Geben sie sich den Frauen hin.
Sie beten an — o Sündengraus!
Und machen ihre Gottheit draus.
Zu ihnen betet mancher Mann
Und betet doch den Teufel an.

Dreihundert Jahre später wettert der wilde Savonarola: „Wie eure Kurtisanen kleidet ihr die Mutter Gottes und schmückt sie und verleiht ihr die Züge eurer Geliebten!" — was uns bald in buchstäblicher Wahrheit entgegentreten wird.

Mit dem sicheren Instinkte, der nicht den Sieg der höheren geistig-kulturellen Idee, sondern das Fortbestehen des Bisherigen will, ist die Geistlichkeit gegen diese Lehren der cortezia und cavalaria aufgetreten, und vielleicht muß ihr, wie manche meinen, wirklich ein Teil des Verdienstes zugeschrieben werden, daß die Frauenminne später die Wendung zur Marienminne genommen hat. Wir sehen vor uns den Prozeß, der mehr als einmal im Lauf der Zeiten wiederholt worden ist: das geistig-mystische Prinzip des Christentums trat in ein neues Stadium, es bemächtigte sich eines neuen und bedeutenden Gebietes; die starre Kirche aber hielt dem zu Trotz lieber an dem überwundenen Niedrigen fest, als daß sie eine Änderung zugegeben hätte. Wäre sie ganz konsequent gewesen, so stände ihr größter Dichter heute auf dem Index, denn er hat seine Beatrice in den katholischen Himmel eingeführt, dem eigenen Gefühle folgend und keinem versteinten Dogma. —

Die neue seelische Liebe hat ihre Karikaturen mit sich

geführt. Unter den Provenzalen ist hier der begabte Peire Vidal zu nennen, der, um seiner Dame zu gefallen, mancherlei erstaunliche Streiche begangen hat. Aber er steht weit hinter Ulrich von Liechtenstein zurück. Als Page trank er das Wasser aus, in dem sich seine Dame die Hände gewaschen hatte, und begann so seine ruhmvolle Laufbahn. Einmal ließ er sich die Oberlippe amputieren, die seiner Angebeteten nicht recht gefallen wollte, denn „was ihr an mir nicht behagt, das wird auch von mir gehaßt". Ein anderes Mal schnitt er sich einen Finger ab und verwandte ihn, in Gold gefaßt, als Schließe zu einem Büchlein mit Liebesgedichten, das er seiner Herrin sandte. Dabei war er — ein Beispiel des „Liebesknechtes", der uns noch beschäftigen wird — gar nicht metaphysisch gesinnt und ging auf sehr greifbaren Minnesold aus, begnügte sich aber meistens doch mit einem freundlichen oder auch einem unfreundlichen Wort. Gelegentlich erfährt man auch, daß er verheiratet gewesen ist, während seine einzige Beschäftigung war, Heldentaten zum Ruhm seiner Dame auszuführen. Nicht erst in dem Roman des Cervantes, schon durch das Leben dieses Ritters und Minnesängers ist das höfische Treiben — allerdings unbewußt — ins Lächerliche gezogen und so als Ideal vernichtet worden. —

Die Provenzalen hatten zwar die seelische Liebe entdeckt, aber erst bei den tieferen und größeren Italienern wurde sie in ihren Konsequenzen vollendet. Was bei den Troubadours naives Gefühl war, hat im Kreis Dantes die ganze Seele ergriffen, ist Weltanschauung und Religion geworden. Man darf den provenzalisch dichtenden Italiener Sordel als das unmittelbare Bindeglied und als den Vorläufer der großen Italiener ansehen. Er ist um 1270 gestorben und reicht also bis in die Zeit Dantes, der ihm in der Komödie ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat. — Nach der Lehre, die dem dolce stil nuovo zugrunde liegt, ist die Liebe eines edlen Herzens Ursprung aller Vollkommenheit und alles Wertes auf Erden wie auch im Himmel. Die rein seelische Frauenliebe ist ein absolutes Gut. Was

der letzte provenzalische Troubadour Guiraut Riquier ausgesprochen hatte — Liebe ist die Lehre alles Hohen — das ist hier Philosophie geworden. Eines der herrlichsten lyrischen Gedichte aller Zeiten und Sprachen von Guido Guinicelli beginnt so:

Dem reinen Herzen naht die Liebe wieder,
So wie die Lerche, wenn es lenzt, der Flur.
Am gleichen Tage schuf ja die Natur
Ein reines Herz und Liebe und die Lieder.

Ein wundervolles Sonett von Guinicelli lautet:

O edle Magd, vom höchsten Preis bekrönt,
Des Lobgesangs und jeder Ehre wert,
Noch nie ward Euresgleichen uns beschert,
Von allem Wert vollendet und verschönt.

Des hohen Liebesgottes Huld, o Maid!
In Eurer Seele ist sie ganz verzückt,
Mit jedem höchsten Glanz seid Ihr geschmückt,
Mit der Vollendung aller Göttlichkeit!

Ein Lächeln strahlt von Eurem Angesicht:
So klar, daß jede Schönheit schönster Frauen
Zum Schatten wird in diesem hohen Licht.

Durch Euch darf man erst wahre Schönheit schauen,
Sonst unbekannt; aus jedem Kelche bricht
Die schönste Blume, naht Ihr Euch den Auen.

Und Cavalcanti:

Sagt, wer ist die, der wir uns staunend neigen?
In hellem Lichte muß die Luft erbeben,
Wenn sie sich naht, von Liebe ganz umgeben;
Nur Seufzer hallen, Worte aber schweigen.

Und mit dem Gefühl, das sich in diesen Versen verrät, sind wir schon in die höhere Sphäre eingetreten, die uns von jetzt ab zum Hauptgegenstand werden soll: Die geliebte Herrin wird

immer höher gehoben, immer geringer fühlt sich der Liebende vor ihr, sie wird angebetet und vergöttlicht. Das überschwängliche Gefühl, die Sehnsucht nach metaphysischem Werte, das die ganze Zeit beseelt, hat hier seine höchste und charakteristische Vollendung erreicht. Es bewährt die ewige Eigenschaft des menschlichen Fühlens: keine Befriedigung finden zu können und ins Unendliche zu streben, es überfliegt das, was doch scheinbar sein Gegenstand ist, und sucht im Metaphysischen seine Vollendung. Frauenliebe und mystische Gottesliebe werden zu einer höheren Andacht vereinigt, die Liebe ist einzige Spenderin des ewigen Wertes und des Trostes geworden, den der Irdische ersehnt. Das Christentum hatte gelehrt, hinaufzuschauen; jetzt verlor der Blick alles Starre und ersah lebendige Schönheit — die metaphysische Erotik entstand, die Heiligsprechung und Vergöttlichung der Frau. Der Liebende begnügte sich nicht mehr damit, was noch den meisten Troubadours Ideal gewesen war, die Geliebte keusch und andächtig aus der Ferne zu lieben, vielleicht in der Hoffnung, ein gütiges Wort, einen Gruß von ihr zu empfangen; sie sollte ein göttliches Wesen sein, über Menschenlust und -leid thronend, eine Königin der Welt. Die überlieferte Religion wurde umgewandelt, damit die Frau eine Stelle darin empfangen könne.

Es ist durchaus begreiflich, daß die seelische Liebe gleich beim Entstehen als etwas Überirdisches, Göttliches empfunden wurde. In einigen Menschen war ja etwas lebendig geworden, das bisher völlig unbekannt gewesen war und das unmittelbar zum Himmel wies. Die Seele, der Mittelpunkt des tieferen christlichen Bewußtseins, hatte hier einen neuen freudigen Inhalt empfangen, ein Gefühl von solcher Intensität entstand, daß es nur der religiösen Ekstase des wahren Mystikers vergleichbar ist, man ahnte, daß es Neues und Großes erschaffen werde — mußte das nicht göttlich geachtet und als höchstes Ideal proklamiert werden? Schon die Troubadours hatten es gekannt, Bernart von Ventadour hatte schon gesungen:

Allerschönste Fraue,
Der Euch treulich liebt,
Zittert, daß sein Herz zertaue,
Das er Euch ergibt.
Mit gefalteten Händen trete
Ich vor Euch hin und bete!

Cavalcanti:

Ich fühle, wie ihr Wert mich macht erbeben,
Ein heimlich Seufzen geht durch mein Gemüt:
Gib acht, wenn dir ihr hoher Anblick glüht,
Dann wird dein Heil hinauf zum Himmel schweben.

Von göttlicher Art ist die Schönheit der Angebeteten. Montanhagol sagt, Dante vorausnehmend:

Drum sag' ich euch — und Wahrheit ist nur dies:
Daß ihre Schönheit uns vom Himmel kommt,
Geschaffen wurde sie im Paradies
Und irdischen Wesen kaum ihr Anblick frommt.

Und in einer Kanzone, die dem Cavalcanti, dem Cino da Pistoja und dem Dante zugeschrieben wird, heißt es:

Von dieser Frau muß jede Lippe schweigen.
In höchster Schönheit schreitet sie vollendet.
Des irdischen Geistes Kraft vergeht und endet
Vor ihrem Anblick. Und sie ist so edel:
Will ich das innere Auge aufwärts heben,
So fühl' ich meine Seele tief erbeben.

Die Vollkommenheit, die der Anblick der Geliebten schenkt, wird weiter und freier gefaßt: nicht nur der Liebende selbst — alle Menschen werden von ihrer Erscheinung ergriffen, verwandelt und verklärt. Das Gefühl des Liebenden strebt darnach, objektive Wahrheit zu werden. (Dante hat das vollendet.) Dies ist ein wichtiges Stadium auf dem Weg von der seelischen zur vergöttlichenden Frauenliebe, die ich metaphysische Erotik nenne. Wieder ist ein Stück der Entwicklung

vollzogen, durch welche die Geliebte zur Königin der Welt und zur Göttin gemacht wird, zu einem Wesen, das neben Gott thront.

Guinicelli sagt:

Sie geht dahin, so lieblich und vollkommen,
Daß jeder demutvoll vor ihrem Nicken
Verstummen muß und gläubig sich ihr neigt.
Wer niedrig fühlt, kann ihr nicht nahe kommen,
Ihr höchster Zauber wohnt in ihren Blicken:
Der kann nicht fehlen, dem sie sich gezeigt.

Und derselbe in der schon einmal angeführten Kanzone „Al cor gentil":

Sie leuchtet uns, wie Gott den Engeln leuchtet.

Wenn Madonna stirbt, empfangen sie die Engel jubelnd und freuen sich, daß sie ihnen genaht ist. Der Provenzale Pons von Capduelh nimmt Dante voraus:

Wir wissen, daß jetzt alle Engel droben
Ob ihres Todes freudig jubilieren.
Ich hab's vernommen und mir will's gefallen:
Den Herren loben, die den Troß ihm loben.
Ich weiß, sie ist in jenen reichen Hallen,
Umblüht von Rosen und von Lilienstengeln,
Singend gebenedeit von seligen Engeln.
Aus meinem Mund soll lautere Wahrheit schallen:
Im Paradiese thront sie über allen!

Cino von Pistoja spricht folgendes Sterbegebet:

In Eure Hände, Herrin, meine süße,
Empfehl' ich meinen Geist, der nun entflieht.

Man erkennt, wie sich die seelische Liebe religiös färbt. Die Herrin tritt an die Stelle Gottes, von ihrer Huld kommt Trost und Freude für den scheuen Verehrer, ja für alle Menschen, sie führt den Sterbenden ins ewige Leben ein. Gott übergibt seine Stellung der Geliebten, sie tritt neben ihn, über ihn.

Aus der Liebe des Mannes entsteht etwas Neues: die Frau, an der doch noch der Fluch der Kirche haftet, wird kraft des männlichen Gefühls zu einem vollkommenen, zu einem himmlischen Wesen umgeschaffen. Der Gott des Christentums ist in Gefahr — wird sich über der Religion des Volkes eine neue Religion der gebildeten Geister erheben, die Religion der Frau, die keinen Gott neben sich ertragen könnte? Wird eine Reformation eintreten und die überlieferte Religion in metaphysische Erotik wandeln, Gott entthronen, eine Göttin einsetzen? — Man kann nicht sagen, welcher Schritt sich in der Geistesgeschichte Europas vollzogen hätte, wäre Dante bloß ein metaphysisch Liebender und nicht auch ein gelehrter und gläubiger Theologe gewesen, wenn er nicht bis zur Schau des göttlichen Geheimnisses vorgedrungen, sondern schon vor dem Angesicht Beatrices vergangen wäre . . .

Die Frauenanbetung hat mit der bestehenden Religion einen Kompromiß geschlossen, der dadurch möglich wurde, daß sich im Christentum eine Frauengestalt fand, die bis dahin keine bedeutende Rolle gespielt hatte, aber immerhin eine Ausnahmestellung besaß: Maria, die Mutter des Erlösers. Sie hat von 400—1200 etwa wie eine der antiken Göttinnen gegolten; jetzt wird sie von dem neuen Gefühl ergriffen und belebt. Aus dem starren, seelenlosen Bild mit dem kreisrunden goldenen Schein ums Haupt wird langsam eine menschliche Frau, deren Vorbild man auf Erden geschaut hat. Und dieses Gefühl hat in Italien die Kunst der großen Madonnenmalerei und die Individualisierung des menschlichen Bildnisses überhaupt hervorgerufen. Die übermächtige Tradition wurde durchbrochen — war man doch allgemein davon überzeugt, daß die historische Maria so ausgesehen hatte, wie sie von der byzantinischen Kunst abgebildet wurde —, man schöpfte, ergriffen von der alles übersteigenden und umwertenden Frauenliebe, aus der Fülle der Wirklichkeit. Ich kann nicht glauben, daß die moderne beseelte und individualisierte Kunst ihre anfängliche

Inspiration von der Legende des heiligen Franz genommen hat, wie Thode will; sondern das stärkste Gefühl der kultiviertesten Geister muß ihre erste lebensvolle Quelle gewesen sein, und das ist die seelische Liebe.

Mit großer Deutlichkeit prägt sich hier das katholische und das protestantische Weltprinzip aus. Der Katholizismus mit seinem Streben nach absoluter Einheit, das keine individuellen Unterschiede anerkennt, sondern alles Leben und alle Lehre nach einem definitiven Ideal gestalten will, hat konsequenter Weise eine einzige historisch bestimmte Frau als göttlich erklärt und zum Gegenstand der allgemeinen Anbetung aufgestellt. Dieser Glaube mußte starr, unveränderlich und nahezu inhaltsleer sein. Auch hier ist wieder das historisch-heidnische Prinzip des Katholizismus durchgeführt, welches etwas einmal in der Welt Geschehenes verewigt und als Religion erklärt, eine religiöse Neuschöpfung jedoch ausschließt (wie im vorigen Abschnitt gezeigt). Diese Lehre legt alles wahrhaft Geltende in die Vergangenheit und zwar in einen ganz bestimmten Punkt der Vergangenheit, der jeder historischen Kritik entzogen sein muß. — Mit dem beginnenden individuellen Geistesleben aber wird das universale Madonnenbild der Kirche langsam lebendig und persönlich differenziert. Wie im protestantischen Sinn — der mit den Waldensern und Franziskus beginnt — jeder sein persönliches Verhältnis zu Gott suchen muß, das veränderlich ist, weil die Individualität gilt und nicht ausgeschaltet werden soll wie im Katholizismus: so schaffen sich nun auch die phantasiebegabten Erotiker ihre persönliche Himmelsfrau. Oft glauben sie — besonders Mönche — noch die Göttin der Kirche anzubeten, und haben doch schon eine persönliche metaphysisch-erotische Schöpfung vollzogen. Die große italienische Kunst seit dem 14. Jahrhundert, die romanische und deutsche Mariendichtung ist ihrem tiefsten Wesen nach, wenn auch scheinbar noch orthodox, doch dem persönlichen Liebesbedürfnis entkeimt und hat so den Boden der Kirche verlassen, sie ist protestantisch.

Dem steht durchaus nicht im Wege, daß die Kirchen, die sich protestantisch nennen, die Maria scheel angesehen haben, daß sich ein gerader und wenig feiner Geist wie Luther ärgert: „Die Maria hat man im Papsttum zu einem Gott gemacht und damit greuliche Abgötterei aufgerichtet.“ Die wahre Himmelskönigin ist eben eine Schöpfung der Künstler und der Liebenden, unverständlich für Nurdenker und Moralisten.

Durch die Anerkennung einer göttlichen Frauengestalt ist offene Feindschaft von Frauenreligion und Kirchenreligion vermieden worden. Zwischen Gott und die Menschen tritt eine Frau als Mittlerin, Fürbitterin und wahre Erlöserin. Jeder metaphysisch Liebende durfte sie denken, wie er wollte, durfte sie lieben und zu ihr beten, und war doch kein Ketzer und Teufelsdiener! Hatte Matfre geklagt:

> Zu ihnen betet mancher Mann
> Und betet doch den Teufel an —

so war auch schon der Weg gefunden, die anzubeten, zu der einen das Herz zog, und doch Gott nicht abtrünnig zu werden, ja ihm näher zu kommen. Denn hin und wieder erinnerte man sich wohl auch, daß die angebetete Frau genau genommen seine Mutter war — schon der Inquisition wegen, die von den Dominikanern unter dem besonderen Schutz der Maria begründet worden war, gewissermaßen als ihre Miliz gegen die allzu weltlichen Geister. Nicht immer, nur selten sogar, wird die angebetete irdische Frau mit der offiziellen Himmelskönigin identifiziert — am häufigsten noch von Mönchen —; manchmal ist die Geliebte einzige Göttin — bei Guinicelli und Michelangelo — oder sie thront neben Maria — bei Dante und für den Faust Goethes. Alles dies wird zu untersuchen sein.

Hier unterbreche ich die Darstellung, die von den Anfängen der seelischen Liebe zur vollendeten metaphysischen Erotik führt, um kurz zu skizzieren, welchen Rang Maria im Abendlande von der ersten Zeit des Christentums an eingenommen hat. —

In den ersten zwei Jahrhunderten hat Maria bei den christlichen Gemeinden keine weitere Bedeutung gehabt und noch im 4. Jahrhundert war sie eine menschliche Frau, der Chrysostomus göttliches Wesen absprach, sie sogar eitel sein ließ wie andere Frauen (weshalb er später von Thomas getadelt wurde). Aber je höher Christus über die Menschheit hinauswuchs und je dogmatischer und starrer er — besonders in der griechischen Kirche — gefaßt wurde, desto stärker machte sich das Bedürfnis rege, Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen aufzustellen, die man sich als Menschen denken durfte, aber doch mit besonderen Kräften ausgestattet, etwa in der Art der antiken Halbgötter; und als solche Mittlerin gewann die Mutter des Erlösers mehr und mehr Ansehen. Sie war eine menschliche Frau, die menschliche Wünsche verstehen konnte, und hatte den Gott geboren — mußte ihre Fürsprache nicht Gewicht haben bei dem göttlichen Sohn? Zugleich mit der sich ausbreitenden Höchstschätzung der Askese drang die Lehre durch, daß Maria jungfräulich empfangen hatte und Augustinus nimmt Maria (in der Schrift de natura et gratia) als einziges menschliches Wesen von der Erbsünde aus. Dies ist der erste wichtige Schritt, die Mutter des Heilands der Menschlichkeit zu entkleiden und als ein gottähnliches Wesen anzusehen.

Bis jetzt hatte noch niemand zu Maria gebetet, sondern alle nur zu Gott und zu Christus. Dieser neue Gedanke kommt zum ersten Mal in der gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstandenen Schrift „Über den Tod der Maria“ vor und Gregor von Nazianz denkt sich Maria im Himmel, besorgt um das Wohl der Menschen. Im 4. und 5. Jahrhundert wurden dann die ersten Marienhymnen gedichtet und zwar in syrischer Sprache; aber fromme Bischöfe erhoben Einsprache dagegen, daß Maria nicht nur geehrt, sondern auch religiös verehrt wurde. Epiphanus (Ende des 4. Jahrhunderts) sagt: „In Ehren sei Maria, aber angebetet werde der Vater und der Sohn und der heilige Geist.“

Man darf hiebei etwas sehr Wichtiges nicht vergessen: alle Mittelmeervölker, sowohl Semiten und Ägypter wie Griechen und Römer, hatten seit altersher zu Göttinnen gebetet. Ist doch die Frau als das Geschlechtswesen den alten Völkern immer mehr oder weniger wie etwas Zauberhaftes und Geheimnisvolles erschienen (ebenso wie das männliche Zeugungsglied). Es war nicht ganz geheuer, daß die Frau aus ihrem Schoß einen lebendigen Menschen hervorzubringen vermochte, und in allen Kulten hat die mütterliche Frau ihre große Stellung gehabt. Sollte dieses uralte und so natürliche Bedürfnis plötzlich durch das Christentum vernichtet worden sein? Wir wissen doch, wie viele antike Überreste assimiliert und von der Kirche aufgenommen worden sind. Ebenso ist es mit der Verehrung der Göttinnen gewesen. Die großen asiatischen Naturmütter waren nicht vergessen; die uralte babylonische Istar (Astarte), die kleinasiatische Rhea Kybele und vor allem die ägyptische Isis lebten in den Herzen weiter, halb bewußt wahrscheinlich, wie erhabene heilige Erinnerungen, aber doch wirksam und Ehrfurcht heischend. Die ägyptische Isis mit dem Horusknaben auf dem Schoß ist das unmittelbare Vorbild der Madonna mit dem Kind, sie repräsentiert die Erde, die ohne Befruchtung gebiert (auch Isis hat ihr Kind vaterlos geboren). „Dieser religiöse Brauch (die Anbetung der Isis) übte auf das werdende Christentum einen mächtigen Einfluß aus. Die Behauptung ist nicht zu gewagt, daß wir ohne die Ägypter in unserer Religion keine Madonna gekannt hätten." (Flinders Petri.)

Das vordringende Christentum hatte die nationalen Himmel entvölkert; ein Gefühl der Leere mußte, besonders in den ungebildeten Schichten des Volkes, vorhanden sein, und es gehört nicht viel psychologische Divination dazu, um einzusehen, daß der Mangel weiblicher Gottheiten als besonders beängstigend empfunden wurde. Das Volk wollte wieder eine Göttin haben — und in Ephesus, dem klassischen Sitz der kleinasiatischen fruchtbaren Erdenmutter, der hundertbrüstigen Diana, ist ihm

die geraubte Göttin wiedergegeben worden. Unter den Theologen gab es drei Richtungen; die einen wollten Maria nur die „Menschengebärerin" sein lassen, die andern erkannten sie als „Gottesgebärerin" an, Nestorius trat für den vermittelnden Namen „Christusgebärerin" ein. Auf der Synode zu Alexandrien, im Lande der Isisverehrung (430), und auf dem Konzil zu Ephesus (431), wurde Nestorius verdammt und seines Bischofsamtes entsetzt. Maria war fortan *θεοτόκος*, Gottesgebärerin, und ihre Anbetung war von der Kirche sanktioniert. Als die Verdammung des Nestorius verkündet wurde, jubelte das Volk: „Der Feind der heiligen Jungfrau ist besiegt; Ehre sei der großen, erhabenen Mutter Gottes!" — Die höchste Autorität hatte die große Göttermutter wieder eingesetzt, zu der man so lange nur heimlich hatte beten dürfen. Das alte Heidentum hatte über das spirituelle Bewußtsein der höheren Geister gesiegt. Nach antiker Sitte wurden der Maria Opfer dargebracht; die zweite Periode in der Geschichte der Maria begann.

Im Orient war die Verehrung der Göttinnen älter und echter als im geistigen Abendland, und so ist auch der Marienkult des Orientes älter. Die folgenden Jahrhunderte haben nichts Prinzipielles geändert. Langsam drang die Verehrung Marias nach Italien und von da aus in die neu christianisierten Länder. Die Gestalt, die anfangs ihre bestimmte historische Stellung in der evangelischen Geschichte gehabt hatte, war daraus gelöst und ein selbständiger Gegenstand der Anbetung geworden. Feste wurden zu Ehren Marias eingesetzt, Kirchen wurden ihr geweiht, der Wille des Volkes hatte sich in der Liturgie durchgesetzt und die bildende Kunst bemächtigte sich des dankbaren Gegenstandes. Immer entschiedener machte sich die Tendenz geltend, Maria Christus gleichzustellen. Ihre ursprüngliche passive Teilnahme am Erlösungswerk als Gebärerin des Heilands wandelt sich endlich in selbständige Erlösungskraft, Johannes von Damaskus (8. Jahrhundert) nannte Maria zuerst *σώτειρα τοῦ κόσμου* und bald hieß sie auch im Abendlande

„Erlöserin der Welt". Nun tritt die Verehrung Marias in ihre dritte Periode, die uns zu beschäftigen hat: sie wird Gegenstand der metaphysischen Frauenliebe.

Werfen wir aber vorher noch einen Blick auf die alten germanischen Stämme. Auch sie haben Göttinnen und heilige Frauen verehrt, das Moment der Jungfräulichkeit — das bei den Orientalen fehlt — hat hier immer in hohem Ansehen gestanden: nach Tacitus und anderen galt ja den Germanen die Jungfrau als geheimnisvolles und der Gottheit näheres Wesen. So sind hier vielleicht noch mehr als bei den Mittelmeervölkern die Voraussetzungen des Marienkultes gegeben. Die Eigenschaften der Holda und der Freya sowie ihre vollkommene Schönheit gingen auf Maria über, die Namen der alten hilfreichen Göttinnen werden durch den Marias ersetzt. In den ältesten deutschen Evangeliendichtungen gilt Maria noch nicht als Göttin, sondern als die vollkommenste aller irdischen Frauen. „Der Frauen Schönste, aller Weiber Schmuckste" heißt sie im Heliand (um 830) und „aller Weiber Gott die Angenehmste, Edelstein du weißer, Magd du leuchtende!" in der Evangelienharmonie des Mönches Otfried von Weißenburg (um 860). —

Maria wird jetzt neben Gott gestellt und allgemein „Göttin" genannt. Anselm von Canterbury erklärt: „Gott ist der Vater der geschaffenen Dinge, Maria die Mutter der wiedergeschaffenen . . . Gott erzeugte den, durch welchen alles geschaffen ist, Maria gebar den, durch welchen alles erlöst ist." Auf dem Fresko des Camposanto zu Pisa, das dem Orcagna zugeschrieben wird, sitzt sie in der Glorie neben Christus, nicht unter ihm. — Um diese Zeit entstanden auch die vielen Legenden, in denen Maria ihre treuen Verehrer — oft gegen Anstand und Gerechtigkeit — aus jeder Gefahr befreit, darunter das berühmte Gedicht von Theophilus, dem Vorgänger des Faust. In einer deutschen Fassung (des Brûn von Schoenebeck aus dem 13. Jahrhundert) schwört Theophilus Gott und allem Göttlichen ab mit Ausnahme der Maria, und darum rettet sie ihn vor der Hölle

(wie überhaupt der Sieg über die Hölle immer mehr ihren eigentlichen Ruhm ausmacht). Hier steht also Maria sogar über Gott.

Und nun tritt die Marienverehrung in ihr drittes Stadium: die neue seelische, metaphysisch gewordene Liebe des Mannes strahlt auf sie aus, man naht ihr mit lebendiger Frauenliebe. Die beiden Ströme, deren einer aus der Seele des übersinnlich Liebenden, der andere aus der Überlieferung der Kirche stammt, treffen zusammen: der echte seelisch empfundene Marienkult ist eine freie Schöpfung der großen metaphysischen Erotiker, die nicht nur vom 12. bis zum 14. Jahrhundert gelebt haben, sondern auch später nicht allzu selten gewesen sind; das unabweisliche Bedürfnis des Mannes, die Frau liebend über sich zu erheben und anzubeten, hat die wahre Gestalt der Madonna geschaffen, um derentwillen Romantiker aller Zeiten in den Schoß der Kirche „heimgekehrt" sind — die aber im Grunde der Kirche fremd ist, weil sie immer neu und lebendig aus der Seele der metaphysisch Liebenden geboren wird. Die Kirche hat es jedoch verstanden, diese anbetende Liebe in ihre Bahnen zu lenken: der metaphysisch Liebende erhob seine Herrin über alles Menschliche und betete vor ihrem Bild; und die Religion sprach: Die himmlische Frau, zu der du liebend beten darfst, ist hier, bei mir. Du mußt sie nur so nennen, wie ich es tue, und du bereitest dir das Himmelreich!

Andrerseits aber deckt der Name Marias bis heute und zweifellos noch weit in die Zukunft eine dogmatisch anerkannte Göttin — die von protestantischen Geistern als heidnischer Überrest erkannt und gehaßt wird —; zu ihren Statuen betet das Volk in Italien und in Spanien heute wie zur Zeit der römischen Könige. Diese Göttin ist unveränderlich und ohne Interesse für den Psychologen. Es ist begreiflich, daß beide Gestalten (besonders in der Seele der Mönche um die Zeitenwende) oft nicht geschieden sind; lag doch ein Interesse dabei, sie in eins verschwimmen zu lassen, und noch ein Romantiker

des 19. Jahrhunderts, Zacharias Werner, sagt ein wenig tendenziös:

> Meine königliche Herzensdame
> Und du, des Himmels Königin und Frau
> (Ich weiß euch beide immer nicht zu trennen).

Wir aber wollen beide, soweit es geht, auseinander halten, und so knüpfe ich wieder an die Äußerungen der Dichter an, die ich vorhin zitiert habe, und fahre in der Darstellung des Vergöttlichungsprozesses fort. Die metaphysischen Erotiker haben sich fast immer begnügt, ihr Gefühl ausströmen zu lassen und die geliebte Frau über die Erde hinaus zu heben. Das außerordentliche Bedürfnis, ihr eine Stellung im ewigen Gefüge der Welt zu verleihen, sie zu einem Angelpunkt des Kosmos zu machen, ist eigentlich nur in dem einen Dante lebendig, der hier aus katholischem Einheitsstreben und alles hinter sich lassender großartiger Frauenanbetung etwas Neues geschaffen hat.

Von den späteren Provenzalen ist Guiraut Riquier besonders charakteristisch. Bei mehreren seiner Gedichte läßt sich nicht recht ausmachen, ob sie an eine irdische Frau oder an die Himmelskönigin gerichtet sind; diese Gedichte bilden gewissermaßen den Übergang. Da sie datiert sind, kann man verfolgen, wie die Liebe immer spiritueller und religiöser wird, der Dichter geht langsam von seiner Dame zu Maria über. In dem einen Gedicht bittet er seine Dame (?), „die von allen wahrhaft Liebenden angebetet wird", sie möge machen, daß er auf rechte Weise liebt, und bereut seine frühere allzu irdische Liebe.

Eine Strophe als Beispiel:

> 's gibt ohne Liebe keinen wahren Frieden,
> Denn Liebe schenkt uns Weisheit, edlen Sinn
> Und Treue und der Demut Anbeginn —
> Wie selten gibt es wahres Glück hienieden!
> Dir Jungfrau, höchster Minne Mutter, sei
> Dies Lied geweiht — und duldest du's, so bist

Du jetzt mein „Schönes Glück" — o fleh zum Christ
Für mich aus Liebe, mach' mich sündenfrei!

Hier gibt er also Maria den Namen „Schönes Glück" (Bel Deport), mit dem er früher eine Gräfin bezeichnet hat (diese Versteckname waren allgemein üblich).

Lanfranc Cigala widmet der Gottesmutter ein richtiges Liebesgedicht. Eine Strophe:

Ich liebe eine hohe Frau
Von heiterem Sinn und schön geschmückt,
Und was sie tut, ist hehr. Ich schau
An ihr so edle höfische Art,
Ihr Lächeln hat mich süß beglückt
Und ihre Liebe ist so zart.
Küßt sie mich gar, bin ich entzückt —
Mir wird die höchste Seligkeit geschenkt,
Wenn sie mit ihrer Gnade mich bedenkt!

In anderen Gedichten wendet sich dagegen Cigala ganz entschieden von der geliebten Madonna zur kirchlich gedachten hin und scheint sich so eine Art Buße für früheres übles Verhalten aufzuerlegen:

Und war ich töricht einst und sang
Von schlechter Liebe manchen Vers,
So wend' ich jetzt mein ganzes Herz:
Und Eure hohe Liebe will
Ich einzig singen, andrer Sang
Und andre Liebe gab mir nur
Kummer, doch Glückes keine Spur.
Von Eurer Liebe einzig kommt
Das Heil, das meiner Seele frommt!

Und derselbe Dichter gibt der Geliebten die Beiwörter, die für Maria (oder für Christus) gebraucht werden: Alles Guten Wurzel und Gipfel, Blüte, Frucht und Samen.

Etwas älter ist ein erotisches Marienlied von Peire Guillem von Luserna; ein paar Zeilen daraus:

Euch darf man preisen ohne jede Reue,
Denn wer Euch preist, der fehlt und lügt nicht mehr.
Der Schönheit Blume seid Ihr, wahre Treue,
Blüte der Huld und aller Seligkeit,
Die unsrer Welt das höchste Glück verleiht.

Ein Liebeslied, das an eine irdische Dame gerichtet scheint und erst am Schluß erkennen läßt, daß eigentlich die Himmelskönigin gemeint ist, findet sich bei Bernart von Auriac:

Von der edelsten der Frauen
Mach' ich ein zartes Gedicht,
Andere sing' ich nicht,
Nur die Jungfrau voll Süße.
Wie könnt' ich andern meine Lieder weihn
Als ihr, des Himmels allerliebster Frau?
Ich fleh' zu ihr, daß sie mir niederschau,
Der Gott wollt' alles höchste Gut verleihn.

Alles, was früher aus der Frauenliebe gequollen ist, Ehre, Freude, Lohn, kommt nun aus der Liebe der Himmelsfrau. Auch diese Sänger werden wie die Jünger Platons durch die seelische Liebe zu allem Guten geführt; aber der Frauenliebe allein ist jetzt diese Kraft gegeben. — Unterschiedlos nennen sich diese Dichter „Freunde" und „Liebhaber" (amans) der Jungfrau, die ihnen die „wahre Freundin" (d. h. die Geliebte) ist.

Guilhem von Autpol hat ein schönes Liebesgedicht an die Himmelskönigin:

Du Hoffnung aller, die nach Hoffnung bangen,
O Strom der Anmut, Quelle jeder Huld,
Beschwichtigung du von unserer Ungeduld,
Du Trost der Besten, die nach Trost verlangen!
Du Gotteswohnung, Garten alles Guten,
Ruh' ohne Ende und der Waisen Hort,
Glück ohne Trauer, Blume, die nicht dorrt,
Dem Tode fremd und Zuflucht in den Fluten
Des Lebens jedem, der zu dir kommt — Frau
Des höchsten Himmels, selig ohne Not,
Des Paradieses Licht und Morgenrot!

Am weitesten in der Vermengung seiner irdischen mit seiner himmlischen Herrin geht Folquet de Lunel. Einige seiner Gedichte lassen sich nicht mit Sicherheit zuordnen.

Dieser doch so echte Gefühlsüberschwang kommt uns seltsam vor, wir können ihn nicht mehr recht nachfühlen. Ein moderner Philologe, Karl Appel, hat die innigen Liebeslieder, die Jaufre Rudel an die ferne Geliebte richtet (vgl. S. 126):

„O Lieb' im fernen Lande,
Wie tut das Herz mir weh um dich!" —

als Madonnenlieder gedeutet; es ist aber für das Gefühl des Liebenden ganz gleichgültig, ob sich der metaphysisch gewordene Drang seines Herzens eine unbekannte Gräfin von Tripolis oder eine noch unbekanntere Frau im Himmel erwählt hat. Nicht auf die Geliebte kommt es an — was wissen wir denn von all den besungenen Damen und was interessieren sie uns im Grunde? Sie sind in Staub zerfallen und ihre Vollkommenheit ist sicherlich nicht größer gewesen als die, von der wir heute umgeben sind. Aber die Liebe der Dichter lebt und ist uns aufbewahrt als ein ewiges Dokument des menschlichen Herzens, als eines der großen Stadien, welche das Verhältnis zwischen Mann und Frau durchmessen hat. —

Ich will noch ein deutsches Minnelied von Steinmar anführen, das später auf Maria umgedeutet worden ist:

Sommerzeit, wie froh ich bin,
Daß ich nun darf schauen
Eine hübsche Häuslerin,
Krone aller Frauen.

Die Übertragung:

Himmelreich, ich freu' mich dein,
Daß ich dort darf schauen
Gott und liebe Mutter sein,
Unsre schöne Frauen. —

Tiefer und prinzipieller als die Provenzalen haben die Dichter des neuen Stiles die Geliebte (die ihnen immer Madonna

heißt) zur Göttin gemacht und sich tief vor ihr gedemütigt. Hier sind alle gesellschaftlichen Verhältnisse, die in der Provence und den nördlichen Ländern eine so große Rolle spielen, verschwunden. Nicht mehr die Fürstin, die Gemahlin des Herrn und Brotgebers, wird von dem armen Sänger gepriesen und geliebt; all dies kommt gar nicht mehr in Frage: der Dichter ist freier Bürger einer Stadt, nur dem Gefühl seines Herzens untertan, sein Lied trägt den Lohn in sich selbst. Nicht verheiratete Frauen werden geliebt und besungen, wie in der Provence ganz ausnahmslos, sondern Mädchen bürgerlicher Abstammung, in denen sich für den Dichter Reinheit und Vollkommenheit entschiedener aussprechen. Wir wissen, daß Lapo Gianni, Dino Frescobaldi, Guinicelli und Dante selbst ihre Anbetung einer Jungfrau geweiht haben, die sie niemals auch nur mit einem sinnlichen Gedanken berühren; und Frescobaldi entscheidet die Frage, ob eher eine Frau oder ein Mädchen geliebt werden solle, zugunsten des Mädchens.

Rein und erhaben ist das Gefühl dieser Liebenden und sie wissen es vollendet auszusprechen.

O Engelsbild, du wolltest niederschweben
Vom Himmel, daß dein Heil uns Menschen werde.
Der hohe Gott der Liebe
Hat einzig dir all seine Kraft gegeben. (Lapo Gianni.)

In einer Kanzone, die dem Cavalcanti und dem Cino da Pistoja zugeschrieben wird, heißt es von der verstorbenen Geliebten: Gott wollte den Himmel durch sie vollenden, und alle Heiligen verehren sie. Auf Erden ist sie schon ein Wunder gewesen, nun aber —

Blick auf zu deiner Herrin Seligkeiten!
Heilig wird dein Gedenken — unter Sternen
Ward sie gekrönt; zu Paradiesesfernen
Muß jetzt die Hoffnung ihre Arme breiten.

Im Kreis der Seligen denkt sie jetzo deiner
Und spricht: Da ich noch eine Erdenmaid,
Ward Huldigung von diesem mir geweiht,
Er pries mich in Gesängen wie sonst keiner.

Diesen Gedanken hat Dante wiederholt; und am Schlusse seiner schönsten Kanzone „Al cor gentil" sagt Guinicelli, nächst Dante zweifellos der größte Dichter des Mittelalters und von Dante selbst „mein Vater und der Vater der besten Liebesdichter" genannt: „Gott wird mich nach meinem Tode fragen: wie konntest du anderes lieben als mich? — Darauf will ich antworten: sie stammte aus deinem Reich und hatte das Aussehen eines Engels. Daher bin ich dir nicht untreu geworden, wenn ich sie liebte!" — Hier ist das Gefühl metaphysischer Erotik vollendet: die Geliebte ist Gott, wer sie liebt, liebt in ihr Gott.

Cavalcanti hatte in einem Gedicht behauptet, daß eine Marienstatue eigentlich seine Geliebte vorstelle:

Ein Bildnis meiner Herrin betet man,
Guido, zu San Michel in Orto an.
Von schönem Anblick, sittsam, fromm und hehr,
Zuflucht den Sündern, alles Trosts Gewähr.
Wer sich vor ihm in Demut beugen kann,
Sehnsüchtig aufblickt, dem wird Trost fortan.
Sie heilt die Kranken, treibt Dämonen aus,
Wer blind war, geht mit hellem Blick nach Haus. usw.

Und darauf antwortet ihm Guido Orlandi vom kirchlichen Standpunkt wie einem Verlorenen: Hättest du so von Maria gesprochen, dann hättest du die Wahrheit gesagt. Nun aber muß ich deine Irrtümer beweinen.

In den Sonetten des Petrarca kann man sehen, wie die metaphysische Liebe schablonenhaft erstarrt ist. Hier wird die Anbetung zur Phrase (etwa wie Amor bei den früheren Dichtern). Seine Laura liebt er offenbar nur darum so sehr, weil das Wortspiel mit lauro, dem Lorbeer, dem Ruhm, es ihm an-

getan hat. Ich kann in dem vielgerühmten Kanzoniere keine wahre Leidenschaft finden, nur Gelehrsamkeit und Formkunst. Unter den wenigen echt empfundenen gibt es ein schönes Mariengedicht: Vergine bella che di sol vestita! das auch nicht ohne erotische Wärme ist. Aber der dichtende Humanist drückt sich diplomatisch aus:

> O du, des Himmels Herrin, unsere Göttin
> — Wenn sich's geziemt, ein solches Wort zu sagen! —

Wir haben nun den einen Strom verfolgt, der von der geliebten Frau ausgeht, sie in überirdische Regionen hebt und zu einem vollkommenen Wesen macht; die Geliebte wird alles Irdischen entkleidet, die Sehnsucht, die auf Erden nicht befriedigt werden kann, steigt zum Himmel auf. Wir wollen nun den anderen entgegengesetzten Strom betrachten, der in der Madonna der Kirche, der für alle gleichen Himmelsfrau — wohlgemerkt, in ihrem letzten Stadium, da sie schon neben Gott thront — seinen Ursprung nimmt und sie mit den Augen des Liebenden ansieht, dem jede andere Liebe verwehrt ist. Mancher Mönch wurde so zu einer rein seelisch-metaphysischen Liebe gedrängt, der vielleicht gar nicht dazu berufen gewesen ist — er brachte der übermächtigen Strömung der Zeit sein Opfer dar. Denn die Himmelsfrau durfte er ohne Bedenken lieben. Sie war die Schönste und bei ihm stand es, sich das „schönste" so auszumalen, wie es ihm gemäß war. Schließlich ist ja auch dieses Gefühl der Phantasie des Liebenden entsprungen.

Ihren Höhepunkt hat die gefühlsmäßige Verehrung der kirchlichen Maria in B e r n h a r d , dem Doktor Marianus, erreicht, von dem schon früher gesprochen worden ist. Er hat Reden und Homilien zum Lobe Marias verfaßt, die sich zum Teil in ekstatischen Tönen bewegen, und er hat auch ihre dogmatische Anbetung dadurch vollenden geholfen, daß er Maria als Erlöserin neben Christus stellte. „Schicklicher war es, daß zu unserer Erneuerung beide Geschlechter beitrügen, da keines von beiden er-

mangelt hatte, zu unserer Verderbnis zu wirken" . . . „Der Mensch, der durch das Weib gefallen ist, nur durch das Weib wird er vom Fall erhoben. Vor dir kniet die Menschheit, da von einem Wort deines Mundes der Trost der Elenden, die Erlösung der Gefangenen, die Befreiung der Verurteilten, das Heil der unzähligen Söhne Adams, deines ganzes Geschlechtes, abhängt. O so eile denn, o Jungfrau, zu antworten! Sprich, Jungfrau, das Wort, das die Erde, das die Unterhölle, ja das die Himmel erwarten, ja er selbst, der König und Herrscher aller, so sehr er deiner Zierde begehrt, harrt er auf dein Jawort, in welchem er die Welt zu retten beschloß". — Und mit immer entschiedenerer erotischer Betonung von kirchlicher Erlösungsidee zu liebender Inbrunst übergehend: „ein Garten heiliger Wonne ist dein heiligster Leib uns, o Maria! denn Blumen der vielfältigsten Freude pflücken wir darin, so oft wir uns zu Gemüte führen, welch eine große Fülle von Süßigkeit der ganzen Welt zum Heile daraus entsproß . . . Lieblich treibst du, Vortreffliche! ein Beet himmlischer Spezereien, besät von dem himmlischen Farbenspender, die köstlichsten Blüten aller Tugenden, unter welchen wir drei der reizendsten Blumen bewundern, mit denen du das ganze Haus des Herrn mit lieblichstem Wohgeruch füllst, o Maria! du Veilchen der Demut, du Lilie der Keuschheit, du Rose der Liebe!" usf. usf. — So beginnt mit Bernhard die Vermengung von Erotik mit halb sinnlosen, unvorstellbaren Allegorien und Phantasien, um Jahrhunderte lang fortzudauern. Wieder erkennen wir hier das Ideal der metaphysischen Erotik, das sich bei einem treuen Kirchenmanne wie Bernhard nur auf die offizielle Himmelskönigin beziehen durfte und teils wirklich gefühlte Liebe, teils allegorisch konstruierte Beziehungen zur Kirchenlehre aufwies.

Die Töne, die Bernhard zuerst angeschlagen hat, wurden bewundert und verstanden; seine Autorität hatte alle Bedenken fortgeschafft, die vielleicht dieser handgreiflichen Ausmalung der Reize Marias hätten im Wege stehen können. Er ist allen späte-

ren Mariendienern Vorbild gewesen, Seuse z. B. zitiert ihn oft und Bruder Hans nennt ihn „ihres hohen Lobes Harfner und Fiedler".

Die seelische Marienliebe zog besonders in Deutschland weite Kreise. Unter den liebenden Mönchen ist Seuse der innigste, er hebt den Unterschied zwischen niedriger und hoher Liebe hervor: „Wenn niedere Minne mit Liebe anfängt und ein Ende mit Leiden nimmt, da fängt die süße Minne mit Leid an, wird aber Liebe, bis daß Lieb' mit Liebe in Ewigkeit vereinigt wird." Das ältere Motiv der Marienanbetung, daß nämlich der Mensch ein vermittelndes mildes Wesen zwischen sich und der unerreichbaren Gottheit brauche, ist in seiner Seele lebendig: „O du Gottes auserwähltes Herzenstraut, du schön goldener Ton der ewigen Weisheit, erlaube mir armem Sünder, daß er ein klein wenig von seinen Leiden vertraulich und zart mir dir spreche. Meine Seele fällt vor dir nieder mit zaghaften Augen und verschämtem Angesicht. Ach, du Mutter aller Gnaden, mir ist ja, als bedürfte nicht meine Seele und nicht eine andere sündhafte Seele Erlaubnis von dir, noch eines Mittlers zu dir; denn du bist selbst die Mittlerin aller Sünder." Deutlich merkt man hier die Intimität heraus im Vergleich mit dem älteren Bernhard. — Seuse schildert den Himmel nach Art einer irdischen Blumenau und läßt Maria Hof halten wie eine Fürstin der Erde. „Nun geh' weiter und sieh, wie die süße Königin des himmlischen Landes, die du so herzlich minnest, würdig und in Freuden allem himmlischen Heer voranschwebt, zart und zu dem Geliebten herniedergeneigt mit Rosen und Lilien! Sieh, wie ihre wonnige Schönheit Wonne und Freude und Wunder gibt dem himmlischen Heer! Eya, schau auf zu ihr, die Herz und Mut erfreut, und sieh, wie die Mutter der Barmherzigkeit die Augen, die milden barmherzigen Augen so gnadenvoll zu dir und zu allen Sündern gekehrt hat, wie sie ihr geliebtes Kind gewaltig schützt." — Und das ganze 16. Kapitel des „Büchleins der ewigen Weisheit" ist ein aus dem tiefsten Herzen quellender Hymnus an die Madonna,

fast vergleichbar dem seligen Gebet, das Bernhard bei Dante an Maria richtet. Es ist etwa um die Zeit von Dantes Tod, also nicht viel nach den letzten Paradiesesgesängen entstanden.

Das „Leben Seuses“ (die erste deutsche Lebensbeschreibung) bietet Zeugnisse für die anbetende Liebe zur himmlischen Frau: in seiner Heimat bestand die Sitte, daß die Burschen in der Neujahrsnacht zu ihrer Liebsten gingen und Lieder sangen, bis ihnen ein Kränzlein gegeben ward. „Das gefiel seinem jungen minnereichen Herzen so wohl, als er davon hörte, daß er in derselben Nacht auch zu seinem ewigen Lieb hinging und um eine Liebesgabe bat. Vor Tag ging er zu dem Bild, wo die reine Mutter ihr zartes Kind, die schöne ewige Weisheit, auf ihrem Schoß ans Herz gedrückt hielt, und kniete nieder und hob an, mit leisem süßem Getön seiner Seele eine Sequenz zu singen, daß ihm die Mutter erlaubte, ein Kränzlein von ihrem Kinde zu gewinnen . . .“

„Mit leisem süßem Getön seiner Seele“ tritt dieser Liebende vor das Bild der Himmelskönigin. Jeder wird die Frauenliebe durchfühlen, sie hat vom kirchlich Gebotenen nur einen besonderen Nebenton empfangen. — Noch andere weltliche Feste sind von Seuse auf seine himmlische Frau übertragen worden, so ein „Maibaumsetzen“, und wiederholt wendet er Bilder und Gebräuche aus dem ritterlichen Frauendienst auf die reine Marienminne an. Er hat sich selbst nach Art der Liebenden mit einem Rosenkränzlein um die Stirn abgebildet. In seinem „Leben“ findet sich diese Stelle, die den besten Minnesängern nicht nachsteht: „Wenn der schöne Sommer kam und die zarten Blümlein aufsprossen, da brach er keines, eh' er nicht seinem geistlichen Lieb, der zarten, blumigen, rosigen Magd Gottesmutter gedacht hatte mit seinen ersten Blumen. Als es ihm Zeit schien, brach er die Blumen mit vielen minniglichen Gedanken und trug sie in die Zelle und machte ein Kränzlein daraus und ging in den Chor oder in unserer Frauen Kapelle und kniete vor der lieben Frau demütig und setzte ihrem Bild

das minnigliche Kränzlein auf, da er meinte, sie würde die ersten Blumen von ihrem Diener nicht verschmähn, ist sie doch selbst die allerschönste Blume und seines Herzens Sommerwonne." — Man kann hier auch an die schöne mittelalterliche Legende von dem jungen Klosterbruder denken, der jeden Tag ein Rosenkränzlein für seine himmlische Herrin flocht und zum Danke von ihr erretet wurde.

Wir erkennen eine Analogie zur Religiosität der wahren Mystiker. Noch immer glaubt der metaphysisch Liebende zu der Maria der katholischen Kirche zu beten; aber wie sich dem Mystiker der dogmatische Christus längst zum göttlichen Funken in der eigenen Seele gewandelt hat, so ist die Liebe zu Maria unkirchlich geworden, sie ist reine Frauenanbetung, das Ideal der großen Liebenden dieser Zeit. —

Nächst Seuse ist unter den deutschen Madonnenverehrern Konrad von Würzburg (gest. 1287) zu nennen, der seine Laufbahn als Minnesänger begann, später Mönch wurde und eine umfangreiche und stellenweise sehr poetische Dichtung zum Lobe der Himmelskönigin verfaßt hat. Die „goldene Schmiede" ist ein interessantes Beispiel für die Vermischung von echter metaphysischer Erotik und traditionellen Kirchenlehren. Konrad bringt alle jemals ausgeheckten biblischen Allegorien, die sich wohl oder übel auf Maria anwenden lassen, die Erzählungen der Evangelien, die Lehre von der unbefleckten Empfängnis usf. mit seinen eigenen Gefühlen in eine unauflösliche, oft erstaunlich geschmacklose Verbindung und schafft so eine Gefühlswelt, die, wenn auch in den meisten Teilen überkommen, doch in ihrer sonderbaren Einheit etwas Neues darstellt. Ein kurzes Beispiel für die anbetende Liebe:

> Dein herrliches Bild
> Ist von Schönheit ganz umflossen
> Und hat doch niemals ergossen
> Glut in eines Mannes Brust,
> So daß unkeusche Lust
> Aus deiner Klarheit quelle.

Auch Konrad schildert das himmlische Paradies nach Art eines lieblichen Gartens, in dem Maria als Fürstin auf und nieder wandelt, und sagt von den himmlischen Mägdlein (vielleicht eine Erinnerung an die altgermanischen Wunschmägde?):

Deine Hand will mit Blumen
Schmücken ihre Kränze,
Du zeigst ihnen die Tänze
Dort in dem Paradeis,
Und brichst von Zweig und Reis
Die lichten Himmelsrosen.

Jacopone schildert Marias Aufstieg zum Himmel, wo sie von den froh singenden Engeln empfangen wird. „Statt ‚sanctus sanctus‘ tönt jetzt ‚sancta sancta!‘“ — eine Göttin ist eingesetzt an Stelle Gottes.

Gottfried von Straßburg, der Dichter des sinneglühenden Epos von Tristan und Isolde, sagt in einem längeren Gedicht, das dem Lob Marias geweiht ist, in den uns bekannten Tönen des liebenden Anbeters:

Du aller Süße süßer Schein,
Du süßer stets als jeder Wein,
Die Süße dein
Sei mir zum Heil entsprungen!

Du bist der süße Minnetrank,
Den süß die Gottheit durchdrang,
Sirenensang
Ist nie so süß erklungen.

Du gehst durch Ohr und Augen hin
Zu Herzen und zu Sinne,
Da schenkst du wonnereichen Sinn
Und gibst Gewinn
Von echter Herzensminne.

Der Dichter von Isoldes Liebestrank nennt die Himmelskönigin also den „süßen Minnetrank“, was mit der Kirchenlehre wohl wenig zu tun hat. Auch auf den so oft wiederkehrenden

süßen Duft sei hingewiesen, den wir heute nicht mehr als durchaus himmlisch gelten lassen würden.

Eigentümlich zart und gemütvoll sind die Marienminnelieder des schon erwähnten **Bruder Hans**, eines sonst unbekannten Mönches aus dem 14. Jahrhundert. Er erzählt selbst, daß er seine irdische Geliebte um der Himmelskönigin willen verlassen hat. Vielleicht kann die Entzweiung zwischen irdischer und überirdischer Liebe nicht mehr schärfer zum Ausdruck kommen als durch dieses Geständnis; hier hat nicht die anbetende Liebe endlich auf die universale Frau, auf Maria, geführt, sondern eine irdische Liebe ist vernichtet worden, damit die himmlische reine lebe:

> Meine süße Meisterin,
> Ich falle dir zu Füßen
> Mit Herz und allem Sinn!

Ein richtiges deutsches Liebeslied ist dieses:

> So wie im Mai die Blümlein aus dem Tau
> Aus neuer Erde fröhlich sprießen,
> Laß jetzt aus meinem einfältigen Herzen
> Wohl hundert Lieder, dir zum Lobe, fließen!

Sein Verhältnis zu Maria ist liebevoll, zutraulich und intim:

> Mir ist tief verborgen
> Im Herzen eine Klause.
> Am Abend und am Morgen
> Bist du darin die Wirtin von dem Hause.
> Da fühl' ich tief dein minnigliches Walten.
> Wenn du mir's nicht gewährst,
> So dünkt mich, ist die Wirtin nicht zu Hause.

Ein anderes Mal bittet er Maria, daß sie ihm erlaube, ein Stückchen von ihrem Rock abzureißen, damit er sich im Winter daran wärmen könne.

Wie Cino (in dem auf S. 134 angeführten Gedicht) seine sterbende Seele nicht Gott, sondern der Geliebten empfiehlt, so Bruder Hans einige Male:

Meine Seele geb' ich in deine Hände,
Wenn sie ins fremde Land muß gehen,
Wo Weg und Steig ihr unbekannt.

Und das tief empfundene Gedicht schließt:

Hilf denn, du zarte, traute Frau,
Deinem leibeigenen Lehensknecht,
Dann tust du recht.

Und:

Komm doch zu mir, du Gottesbraut,
Wenn meine Seele von mir geht!

Endlich ist noch ein Motiv zu erwähnen, durch welches das Bild der göttlichen Frau gewissermaßen vollendet wird: Wie die Männer irdische Frauen lieben und begehren, so liebt Gott die Frau des Himmels. Schon Bernhard hat diesen naiven Gedanken ausgesprochen, der Gottvater ein wenig wie den alten Zeus ansieht: „Er selbst, der König und Herrscher aller, so sehr er deine Zierde begehrt, so sehr harrt er auf dein Jawort, in welchem er die Welt zu retten beschloß. Und ihm, dem du in der Stille gefällst, wirst du mehr noch durch dein Wort gefallen, da er selbst dir vom Himmel rief: O Schöne unter den Weibern! Laß mich deine Stimme vernehmen! Läßt du deine Stimme ihn hören, so wird er unser Heil dir zeigen!" Bernhard, der Felsen der Orthodoxie, stellt also Gott als schmachtenden Liebhaber Marias dar! — Seuse ist auch in diesem Punkte rein, Konrad aber sagt, die Farben auf Marias Antlitz glänzten so lieblich und machten es so minniglich,

Daß selbst des Himmels Herr
Nach dir trägt Begehr
Und alle Engelprinzen.

Und Bruder Hans meint, Gott sei von dem süßen Rosengeruch Marias angezogen worden und demütig zu ihr vom Himmel herabgestiegen, „in ihren maidlichen Bauch". —

So war denn um die Wende des 14. Jahrhunderts die große

Veränderung im Himmel vollzogen: Neben Gott, ja an Stelle Gottes thronte eine Frau. Das Volk trieb primitiven Götzendienst, der Klerus führte unter Anleitung der wetteifernden Dominikaner und Franziskaner Marientage in den Kalender ein und erfand den Rosenkranz, um das Avebeten zu erleichtern; weltliche Ritterorden begaben sich unter den Schutz der Jungfrau („La chevalerie de Sainte Marie"), die feinsten Geister aber hoben die Geliebte in den Himmel und verehrten sie als göttliches Wesen. Die alte Religion hatte mit dem großen Gefühl der Zeit, mit der metaphysisch gewordenen Liebe, eine Verbindung eingehen müssen, um weiter die abendländische Menschheit zu beherrschen.

Damals hat etwas seinen Ursprung genommen, was noch heute den europäischen Kulturkreis vom Orient unterscheidet: Die Achtung vor den Frauen. Sie geht auf die Frauenverehrung der höfischen Kreise, auf die Madonnenliebe der Mönche zurück. Zwar hatte schon Jesus die Göttlichkeit der Menschenseele gelehrt und die Frauen als Menschen anerkannt, auch hier das Bewußtsein Europas antezipierend; aber in diesem Punkte hatten sich die Instinkte des Orients und Griechenlands stärker gezeigt: die Frau wurde zwölfhundert Jahre lang mißachtet und mehr als einmal ist in Frage gestellt worden, ob auch sie eine Seele habe, das heißt ein Mensch sei. Die rohen und primitiv dualistischen Geister dieser Epoche haben ja in der Frau nichts als ihre eigene Sinnlichkeit gesehen, den Feind, den sie bekämpften und dem sie sich doch untertan wußten. Das wichtigste Argument, welches das erste Jahrtausend für die Frauen anzuführen wußte, war, daß der Heiland von einer Frau geboren worden war, daß also auch die Frau am Erlösungswerk teil hatte. Und durch die „andere Eva" war ein Teil der Evaschuld gesühnt worden. — Wirkliche Schätzung und Achtung aber konnte die Frau erst finden, nachdem man der niedrigen Sinnlichkeit die hohe Liebe entgegengestellt hatte, deren Trägerin wiederum die Frau war. Nun zog das Ewigweibliche — der

Gegensatz des Irdischweiblichen — die Liebenden hinan; und von diesem neuen Gefühl ist auf das ganze Geschlecht ein Glanz gefallen, der nie mehr ganz erlosch; wenn heute die Frauen geachtet und in ihren Bestrebungen nach selbständiger Geltung gefördert werden, so ist das nicht, wie man manchmal hört, das Verdienst der Lehre Jesu; es ist das Verdienst der weltlichen Kultur, die zuerst an den Höfen der Provence geblüht hat, deren Ideale schließlich zu den maßgebenden in Europa geworden sind und deren innerster Kern unverändert und, von der Oberfläche gesehen, nicht mehr kenntlich noch heute fortwirkt.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß wir hier in der Periode der Achtung vor den Frauen — wenn auch nicht vor allen Frauen! — stehen; ich lasse das höfische Wesen beiseite und führe als einzigen historischen Beweis eine Episode aus dem Leben des Dominikaners Seuse an: „Er ging einst über Feld, und auf dem schmalen Wege kam ihm eine arme ehrbare Frau entgegen. Da sie nahe kam, wich er vom trockenen Weg und trat in die Nässe und ließ sie vorgehen. Die Frau kannte ihn und sprach: „Lieber Herr, wie meint Ihr das, daß Ihr, ein ehrwürdiger Herr und Priester, mir armen Frau so demütig ausweichet, da ich doch viel eher ausweichen sollte?“ — Da sprach er: „Ei, liebe Frau, es ist meine Gewohnheit, daß ich allen Frauen gern Ehre erweise um der zarten Mutter Gottes willen im Himmelreich.“ —

Merkwürdigerweise gibt es auch einen deutschen Philosophen, der für ein so völlig unphilosophisches und eigentlich paradoxes Gefühl wie den Madonnenkult Sinn und Schätzung gehabt hat. Ich meine Ludwig Feuerbach, den Feind des Christentumes. In seinem „Wesen des Christentumes“ und in seinem Aufsatz „Über den Marienkultus“ kommt er mehrere Male darauf zurück. „Die heilige Jungfrau Maria, die Mutter Gottes, ist die einzige göttliche und positive, daß heißt die einzige verehrungs- und liebenswürdige, die einzige poetische Gestalt des Christentumes; denn Maria ist die Göttin der Schön-

heit, die Göttin der Liebe, die Göttin der Menschlichkeit, die Göttin der Natur, die Göttin der Freiheit vom Dogma." — Feuerbach hat recht: Die Himmelsfrau bedeutet die Befreiung vom Dogma, weil sie einem echten Gefühl entstammt, das sich nur notdürftig etwas aus dem Dogma herausgesucht hat. Und er sagt weiter (in dem großen Werk): „Die Mönche gelobten die Keuschheit dem göttlichen Wesen, sie unterdrückten die Geschlechterliebe an sich, aber dafür hatten sie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes — ein Bild der Liebe. Sie konnten um so mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgestelltes Weib ein Gegenstand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung sie auf die Vernichtung der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für sie die himmlische Jungfrau: sie trat ihnen selbst an die Stelle Christi, an die Stelle Gottes." — Hier ist der Gegensatz der sinnlichen und der übersinnlichen Liebe schön erkannt. —

Ich verlasse jetzt alles Historische, um das Gefühl, das in seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit bewiesen worden ist, zeitlos zu betrachten. Denn es kommt mir doch immer auf das Seelische und speziell auf die metaphysischen Vollendungen des Liebesgefühles an; das viele Material, das ich herbeizubringen genötigt bin, ist nur bestimmt, die Existenz und Bedeutsamkeit alles dessen zu bezeugen, was in der Seele lebendig ist und was im späten Mittelalter so besonders mächtig nach Ausdruck gerungen hat. Meine Auffassung, Geschlechtlichkeit und Liebe seien entgegengesetzt, wird zweifellos abgelehnt werden, da man ja unter dem Einfluß der Entwicklungstheorie übereingekommen ist, alle Liebe nur als verfeinerten Geschlechtstrieb gelten zu lassen. Ich halte (beim Manne) beide für dem Wesen nach verschieden und habe versucht, ihre Fremdheit historisch nachzuweisen. Daß sie in letzter Linie zusammentreffen können und sollen, ist ja auch meine Überzeugung und dies wird im dritten Teil begründet werden. — Vielleicht noch fremdartiger dürfte aber berühren, daß etwas, was so grundlegend für alle Mensch-

lichkeit scheint wie die persönliche Liebe eines Mannes und einer Frau, nicht von Anfang an dagewesen sein soll — wo doch Darwin schon Beispiele von individualisiertem Geschlechtstrieb aus dem Tierreich zu berichten weiß —, sondern daß die Liebe erst im Lauf der Geschichte, und nicht allzu fern von unserer Zeit entstanden sei. Der entgegengesetzten, tief eingewurzelten Ansicht kann ich nur vorhalten, daß ich Tatsachen habe sprechen lassen und nicht Meinungen, und glaube im übrigen, daß es ein viel großartigerer Beweis für eine wahre innere Entwicklung der Menschheit ist — man muß ja bei diesem Worte nicht immer nur an die Ausbildung der Hirnwindungen und die Rückbildung des Schwanzes denken —, ihr Bestes werden zu sehen, zu erkennen, wie die Liebe an die sich bildende Persönlichkeit gebunden ist, als alles fertig aus den Händen der viel mißbrauchten und so geduldigen Natur geschenkt zu empfangen. Wir wissen ja auch, wie das religiöse Bewußtsein von der Göttlichkeit der Menschenseele in historischer Zeit aufgetreten und seitdem nicht mehr ganz verschwunden ist. —

Jede starke Liebe, die keine Erwiderung findet, birgt den Ansatz zu unendlicher Entfaltung, sie kann sich des ganzen Wesens bemächtigen und es tragisch färben. Aber diese Tragik ist nicht die eigentliche und höchste, denn das Gefühl bricht hier an einem Widerstande zusammen, der außerhalb seiner liegt, der es hemmt und niederhält, es schafft die Entzweiung nicht aus sich selber. Mancher, der an unglücklicher Liebe leidet, trägt allerdings im Innersten die Tendenz, unglücklich zu werden, den heimlichen Willen zur Wollust des Schmerzes und der Wehmut in sich, er will seine innere Zerrissenheit genießen, vielleicht an ihr produktiv werden. So kann diele selbstgewollte unglückliche Liebe — die meisten glauben an Äußerem zu scheitern — als eine Analogie zur wahren metaphysischen Erotik angesehen werden. Denn die Frauenanbetung ist ihrem ganzen Wesen nach unendliches Streben, ihr Gegenstand bleibt immer unerreichbar, eine Illusion. Jede irdische Liebe, auch wenn sie gar keine Er-

widerung findet, ist doch prinzipiell erfüllbar, unglücklich wird sie erst durch äußere Widerstände. Die Madonnenliebe aber birgt die tragische Unmöglichkeit der Erfüllung in sich selbst, ihr liegt eigentlich die Erkenntnis oder die Ahnung zugrunde, daß die Frauen der Erde zu gering sind für diese ins Unendliche hingewandte Leidenschaft.

Und so hat der Liebende, der die Sehnsucht fühlt, eine Frau zu vergöttlichen und sie als himmlisches Wesen anzubeten, oftmals eine leise Enttäuschung erfahren. Entweder die Geliebte ist — wie Beatrice — jung gestorben, ohne daß er ihr nahe gekommen wäre; seine frühe Liebe blickt nun unwillkürlich nach oben — die Phantasie hat freien Spielraum, die Tote umzuwandeln und zu verherrlichen. Oder er ist im Zusammensein mit der Geliebten enttäuscht worden; er hat Allzumenschliches merken müssen, wo er ganz auf rein seelische Liebe gestimmt gewesen ist (man denke hier an das Verhältnis des Novalis zu Sophie von Kühn). So flüchtet er von der Wirklichkeit zum Traum und umgibt die Frau mit dem mystischen Schleier des Geheimnisses und der Göttlichkeit. Die rein seelische Liebe ist ein intensives Gefühl, und da die Menschen in der Wirklichkeit nicht immer intensiv empfinden können, stellen sich leicht Stunden der Herabstimmung und der Enttäuschung ein. Eine Illusion wird zu Hilfe gerufen, die immer mehr Selbstzweck wird: allmählich erschafft der Liebende eine unerreichbar hohe Frau im Himmel. Denn die rein seelische Liebe will ganz überirdisch sein, sie verträgt es nicht, in den Alltag gezogen zu werden. — Die Psychologen der Gegenwart glauben durchweg, daß ein Gefühl an Kraft verliert, wenn es sich vergeistigt — die Geschichte lehrt uns, daß bei großen Naturen das Gegenteil statt hat.

Das sind Andeutungen, welche das Entstehen einer überschwänglichen Liebe verständlich machen wollen; der echte metaphysische Erotiker braucht alles dies kaum, er ist von Anfang an auf das Unerreichbare eingestellt. In seinem Wesen müssen gewisse Gefühlselemente zugleich vorhanden sein: und zwar eine

religiöse, aufs Metaphysische gerichtete Grundstimmung, das Bedürfnis, etwas Göttliches, Heiliges anzuerkennen, auf dem alles Leben als auf seinem tiefsten Grunde ruht, das alles Leben als seinen höchsten Gipfel krönt. Dann ein mächtiges und rein seelisches Liebesbedürfnis, das vielleicht schon in der Jugend unbewußt verletzt worden ist. Endlich bildende Kraft der Phantasie, künstlerische Anlage. Auch der Mystiker muß das Bewußtsein des Göttlichen in der Seele tragen, auch ihm ist die große Liebe gegeben, aber sie ist nicht Frauenliebe, sondern etwas Allgemeines, Nichtindividuelles, die Welt, das All, Gott. Von ihm gilt die erste Zeile des Goethischen Verses:

> Gar manches Herz verschwebt im allgemeinen,
> Doch widmet sich das edelste dem Einen. (Eros.)

Die zweite Zeile aber trifft den, der das Jenseitige gestaltet hat. Denn während der Mystiker die unvorstellbare Gottheit selbst zu ergreifen und sich einzuverleiben sucht, baut der Madonnenverehrer wie der Künstler ein Bild vor sich auf, mit dem er nicht verschmelzen will, sondern das er sich gegenüberstellt, zu dem er sich eine möglichst große Distanz schafft. Der Mystiker ist sozusagen blind, er ist ganz Sehnsucht und will Gott in seine Seele zwingen. Der metaphysisch Liebende braucht ein gestaltetes Wesen, das ihm im allerhöchsten Falle die ganze Welt repräsentieren kann, und dieses Wesen soll eine Frau sein. Es ist ein bloßer historischer Zufall, daß diese Frau oft an eine von der kirchlichen Tradition gegebene angeknüpft worden ist, ein Zufall, verstärkt durch unzulängliche Schaffenskraft, oft auch durch zu geringen Mut und mangelndes Selbstvertrauen; der Liebende ist hier dankbar, eine Unterstützung zu finden und im Fertigen ausruhen zu können. Die größten metaphysisch Liebenden, Dante, Goethe und Michelangelo, haben ihre Frauengestalt frei erschaffen; der Protestant Goethe — dem manche Leute sogar Heidentum nachsagen, weil er durch die Periode der Sinnlichkeit naiv hindurchgegangen ist — hat sich dabei (in

der Schlußszene des Faust) noch am meisten an die katholische Maria gehalten. Die Madonnenanbetung ist die Liebe der großen Einsamen; und wie Goethe beweist: auch der Großen in den Stunden ihrer letzten Einsamkeit. —

Solange es nur einen unindividualisierten Geschlechtstrieb gab, konnte die Keuschheit der Frau keinen Unwert finden; wir haben vielmehr gesehen, daß sie im alten Orient möglichst bald beseitigt, in Griechenland nicht geschätzt worden ist. Die Frau galt am höchsten, die ihren Beruf, Mutter zu sein, am besten erfüllt hatte; die unfruchtbare konnte bei Orientalen, Juden und Römern verstoßen werden. Die einzigen Frauen, die sich bei den Hellenen der Blütezeit um ihrer selbst willen einiger Achtung erfreuten, sind die Hetären gewesen. Erst mit der Wertung der Askese wird auch der Jungfräulichkeit Bedeutung beigemessen, mit der entstehenden persönlichen Liebe empfängt sie von der Erotik her einen neuen Wert. Die Frau soll ja jetzt nicht mehr der Geschlechtslust dienen, sondern zur reinen Liebe hinaufführen. Und in der Vereinigung des ersten Frauenideales, der Mutter (die als Heilandsmutter von der Religion anerkannt und geheiligt worden war), mit dem neuen, der Jungfrau, hat das späte Mittelalter sein eigentliches Ideal gefunden: die Jungfrau mit dem Kinde. Hier ist die natürliche Bestimmung des Weibes mit dem ihr vom Manne auferlegten phantastischen Beruf zu einem paradoxen Höheren vereinigt und es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, wie die religionslosesten Geister der Renaissance und aller späteren Zeiten bis heute dieses Ideal anerkannt haben und nicht müde geworden sind, es neu zu bilden.

In der Verehrung der mütterlichen Jungfrau liegt aber noch etwas, was der Mann der Frau gegenüber empfindet und was hier gesteigert auftritt: Das Geheimnisvolle. Das Mädchen, das noch von keinem Anhauch der Sinnlichkeit getroffen worden ist, hat für den Mann etwas Fremdes und Rätselhaftes (dies ist wohl ein Ergebnis des europäischen Fühlens); und seit alters-

her wurde die Frau, die Mutter geworden ist, mit leiser, oft abergläubischer Scheu betrachtet. Die mädchenhafte Mutter aber vereinigt diese beiden unklar verehrenden Gefühle; sie ist dem Manne fremd und ehrfurchtgebietend, er beugt sich, wo er ein Geheimnis ahnt. —

Otto Weininger hat als erster eine Psychologie des Madonnenkultus gegeben, die volles Verständnis für diese Gefühlslage beweist. Er hat den Gegensatz von Sexualität und Erotik (wie er Geschlechtstrieb und Liebe nennt) eingesehen und begründet, aber er hat die beiden Prinzipien, seiner extremen Geistesart gemäß, in unversönlicher Entzweiung gelassen, während ich diese Antithese nur für ein historisches Stadium ansehen kann, dem die versöhnende Synthese folgen muß. Weininger befindet sich, wie ich glaube, mit der seelischen Wirklichkeit im Widerspruch, wenn er (nicht von psychologischen, sondern von ethischen Erwägungen geleitet) die Theorie aufstellt, daß der Mann alle die höchsten Werte in die Geliebte hineinversetzt, die er für sich selber wünscht. „Er projiziert sein Ideal eines absolut wertvollen Wesens, das er innerhalb seiner selbst zu isolieren nicht vermag, auf ein anderes menschliches Wesen, und das und nichts anderes bedeutet es, wenn er dieses Wesen liebt." — „Alles, was man selbst sein möchte und nie ganz sein kann, auf ein Individuum häufen, es zum Träger aller Werte machen, das heißt lieben." — Es ist alltägliche Erfahrung, daß eine wahre Liebe Neues und Außerordentliches in der Seele zu wecken vermag, wogegen das bisher Gekannte nichtig erscheint. Dieses Neue kann den Liebenden wie ein Meer auf seinen Wogen ins Unendliche tragen oder ihm wenigstens die Ahnung des Unendlichen schenken. Er sieht unerwartet sein ganzes Wesen aufgeschlossen, er ist aus den Grenzen getreten, die ihm immer selbstverständlich gewesen sind, die Schranke zwischen ihm und der Welt stürzt ein, alles ist ihm frei gegeben, der Egoist kommt den Menschen näher, der Grausame wird mild, der Stumpfe hellsichtig, jeder fühlt, daß er menschlicher

und größer geworden ist. Dies ist weder eine Illusion noch eine Projektion, noch sonst ein raffinierter seelischer Trug — es ist ganz einfach Wirklichkeit. Wenn Weininger dahinter argwöhnisch eine Täuschung wittert, so ist dies eine Konsequenz seines asketischen Solipsismus, der von keinem andern Menschen Hilfe zur Selbstvervollkommnung annehmen will, eine Konsequenz des einseitigen und sterilen Kultes der eigenen Seele, ein edler, aber knabenhafter Stolz, der nichts der Welt und nichts anderen Menschen danken mag, es ist der fanatische metaphysische Dualismus, der uns bei der zweiten Stufe der Erotik, welcher Weininger ganz angehört, so oft begegnet. Gerade in dieser Einseitigkeit liegt ja seine Genialität, zu deren Hochschätzung ich mich nicht erst zu bekennen brauche.

Weininger schrickt am allermeisten davor zurück, daß ein Mensch als „Mittel zu einem Zweck" gebraucht werde anstatt als Selbstzweck. Ich glaube, daß Weininger diese von Kant für die reine Ethik geprägte Formel mit zweifelhafter Berechtigung auf die empirische Psychologie überträgt. Einen Menschen *nur* als Mittel für Zwecke zu gebrauchen, die ihm innerlich fremd sind, das heißt ihn *gegen* sein Wesen zu mißbrauchen, das ist allerdings unsittlich. Aber alles soziale Leben beruht darauf, wird erst dadurch möglich, daß jeder Mensch zugleich Zweck für sich selbst und Mittel für einzelne andere sowie für die Gesellschaft ist. Dies versteht sich von selbst und muß, besonders an dieser Stelle, nicht weiter bewiesen werden. Der Lehrer ist ein Mittel im Hinblick auf seine Schüler, der Schriftsteller für alle, die Belehrung oder Unterhaltung bei ihm suchen. Und sie finden Befriedigung damit. Wollte man in der Brandmarkung dieser Tatsachen konsequent zu Ende gehen, so müßte es als unsittlich angesehen werden, etwas von Eltern und Lehrern zu übernehmen, so müßte man jeden guten Einfluß ablehnen, der ja immer von außen kommt, und ganz in der Kultivierung der eigenen Seele aufgehen. Ja, man dürfte sich nicht einmal zeugen und gebären lassen, man müßte sich selbst aus dem Nichts schaf-

sen. Hat es dagegen nicht immer als die schönste Gabe großer Menschen gegolten, auf andere veredelnd einzuwirken? Wo sollte nun der Grund liegen, der den Einfluß einer geliebten Frau auf die Seele des Liebenden verwerflich machte? — Was wir als unsittlich empfinden, das ist vielmehr die Herabwürdigung des Menschlichen im Menschen zu unmenschlichen Zwecken, wie etwa der Zwang zu unendlich spezialisierter toter Arbeit für einen Menschen, der nach Gänze strebt.

Der Irrtum, den ich Weininger speziell auf erotischem Gebiet nachweisen möchte, liegt darin, daß er die Liebe unter eine Formel zwingt, die schlechterdings nicht darauf anwendbar ist. Die Liebe steht völlig außerhalb jeden Zweckverhältnisses, der Liebende fühlt, daß der Geliebte immer Selbstzweck im höchsten Sinn ist, es wäre ihm innerlich gar nicht möglich, ihn und sich unter die Relation von Mittel und Zweck zu stellen. Nicht selten achtet er sich selbst, sein Wohlsein und sein Leben, gering, um dem Geliebten zu dienen. Die ganze Formulierung ist schief. Wenn Weininger behauptet, daß im Augenblick der Umarmung für jeden Mann die Frau nur Mittel zur Befriedigung seiner Lust sei — und umgekehrt —, so ist das einfach nicht wahr. Es ist geradezu ein Charakteristikum der wirklichen Liebe — jetzt schon in dem einheitlichen Sinn der dritten Stufe vorausgenommen —, daß die sinnliche Umarmung gar nicht ins Gewicht fällt, kaum bewußt wird. Die Persönlichkeit des Geliebten ist alles, die eigene Körperempfindung nichts. Weininger identifiziert hier (was er doch Schopenhauer mit Recht vorwirft) Liebe mit Geschlechtslust und ist gerade in diesem Punkte vom untrüglichen Bewußtsein vieler zu widerlegen. In der Liebe gibt es weder Mittel noch Zweck; wenn schon kategoriale Formeln angewendet werden müssen, so könnte man allenfalls von Wechselwirkung reden. Und ebenso falsch ist die entsprechende Behauptung, daß der Künstler die Frau seelisch — im Sinne der Vergöttlichung — liebt, um zum Kunstwerk inspiriert zu werden. Wenn er sie liebt, ist ihm diese Liebe Anfang und Ende seines

Strebens, und wenn er außerdem noch die Gabe hat, von der Liebe mit einem Kunstwerk befruchtet zu werden, so ist das wertvoll und gut, weil es schöpferisch ist. —

Ich mache diesem extrem individualistischen Ideal den prinzipiellen Vorwurf, daß es zu einer völlig unproduktiven Weltauffassung führen muß. Alle Askese ist unproduktiv und damit gerichtet. Ich kann einen indischen Fakir, der so gottähnlich geworden ist, daß er nur noch sechs Reiskörner im Tag verspeist und alle Viertelstunde einmal Atem holt — von Waschen und Reden ganz zu schweigen —, wohl als einen sehr sonderbaren Kauz anstaunen; aber etwas Bedeutendes und Positives sehe ich in ihm nicht (wobei ich mich aber von allen utilitaristischen Neigungen frei weiß und durchaus nicht wünsche, daß dieser Asket den Pflug führe oder Bücher schreibe). Der Weg vom Einzelnen zum Ganzen kann nicht die Verneinung der Welt sein, sondern nur ihre Vervollkommnung, die aus Produktivität hervorgeht, aus Produktivität des Geistes, der Seele oder der Tat. Wer prinzipiell alles Wirken aus sich heraus ablehnt, verurteilt sich selbst zum Nichtsein im höheren Sinn. Allerdings tut auch der etwas Großes, der an sich selbst arbeitet; aber es ist das unerklärliche Geheimnis alles wahrhaft schöpferischen Tuns — in der höchsten wie in der niedrigsten Bedeutung —, daß es endlich in die Welt hinaus wirken muß und in die Ewigkeit. Die stärksten Affekte, die innere Erleuchtung des Mystikers und die Liebe des großen Erotikers, sind „in des Herzens Herzen" empfangen worden und wachsen endlich doch über ihren Schöpfer hinaus, vom Einzelnen ins Allgemeine. Vielleicht wird die Wirkung um so später und reicher sein, je innerlicher und mächtiger der Schöpfertrieb gewesen ist. Aber das Band, das den großen Einzelnen mit der Menschheit verknüpft, kann nicht abgerissen werden, endlich tritt das Werk hinaus, das Werk der Tat, das Werk des Geistes, das Werk der Liebe — ich sage nicht, in die Öffentlichkeit, ins „Publikum", aber ins Dasein, in die Welt. Aus der schöpferischen Persönlichkeit allein gehen ja die

objektiven Kulturwerte hervor — und sei es gegen den Willen eines extremen Individualisten (wie bei Pascal).

Die große Liebe, die Dante, Goethe und Wagner auf den Gipfel der Menschheit geführt hat, ist etwas im höchsten Grad Positives, Schöpferisches. Und gerade wer die Liebe von allem Geschlechtstrieb geschieden weiß, wem sie als etwas rein Persönliches, ganz Ungattungsmäßiges, sogar Gattungsfeindliches gilt, der muß diesem Gefühl höchsten Wert beimessen. Eine entgegengesetzte Ethik ist steril, indisch, nicht produktiv, europäisch. — Ich weiß wohl, daß Weininger diese Konsequenz nicht explizite gezogen hat, aber er lehnt die reine Liebe darum ab, weil sie neue Kräfte schenkt, zu wachsen und vollkommener zu werden, und vertritt so im letzten Sinn die Philosophie des Nichts.

Dante und Goethe

Tu m'ai di servo tratto a libertate!
Dante.

Die Frauenanbetung ist mit Dante für alle Zeiten vollendet worden. Durch die Jugenddichtung La vita nuova und die Göttliche Komödie hindurch können wir alle einzelnen Stadien des Weges verfolgen, der beim ersten Anblick eines jungen Mädchens in Florenz beginnt und damit endet, daß eine Frauengestalt dem Gefüge der Welt einverleibt wird. Ein außerordentlicher Prozeß der Umbildung hat sich hier vollzogen: das einige Male gesehene und jung gestorbene Mädchen ist in der Seele des Liebenden Jahr um Jahr weiter gewachsen, der Wille, die Frau ins Ewige zu erhöhen, sie zu einem Glied im Gottesreich werden zu lassen, hat sich ganz erfüllt. Das Gefühl eines einzelnen ist so stark, seiner selbst so gewiß, daß es nicht trügen kann, daß es nicht nur für den Dichter, sondern für alle Menschen ewige Geltung haben muß. Was die Troubadours angebahnt, die Dichter des süßen neuen Stiles rein erfaßt haben, das ist in Dante vollendet worden.

Wir haben gesehen, wie die späteren Troubadours die unklare Neigung empfanden, ihre Herzensdame mit der allgemeinen Himmelskönigin in Eins fließen zu lassen; das Bedürfnis, die Geliebte zu vergöttlichen, hat da manch Zweifelhaftes hervorgebracht, und sie sind wohl auch unter dem lähmenden Bann der Inquisition gestanden (die in Italien niemals mächtig gewesen ist). Die neuen Dichter haben dann das Gefühl vertieft, haben alles Äußerliche und Höfisch-Gesellschaftliche abgetan und treten ohne jedes Zeremoniell, einfach als Liebende, vor die angebetete Frau. Sie bedürfen nicht der dogmatischen Unterstützung der Kirche, das eigene Gefühl ist ihnen sichere Gewähr. Dante hat zudem den Drang nach einem völlig abgeschlossenen und widerspruchslosen Weltsystem besessen, aber auch die Kraft, es aufzubauen und mit großen Gestalten zu erfüllen; und in diesem System, das die Vollendung und Krönung des mittelalterlich-katholischen Weltbildes ist, nimmt die früh Geliebte einen hohen und unwandelbaren Platz ein, neben den Gestalten der Religion. Dante hat so sein Gefühl zum allgemeinen Glaubenssatz erhoben, er hat den katholischen Himmel um seine persönliche Geliebte bereichert. Was zwei Jahrhunderte lang Ahnung und Wunsch geblieben ist, das wird nun Glaube und Wahrheit. Jetzt erst ist die Liebe völlig Religion geworden, die Liebe zu einer Frau in das System der ewigen Wahrheiten eingeordnet, die Liebe zur Frau und die Liebe zur Ewigkeit sind Eines. Die Liebe, „welche die Sonne und alle Gestirne bewegt", ist endgültig als Grundgefühl anerkannt. Die Verankerung des Subjektiven im Ewigen vollzieht sich in dieser metaphysischen Setzung, in der Vergöttlichung der Geliebten. Und dies ist das Größte, was dem Menschen gegeben ist: die Schöpfung metaphysisch wahrhaftiger Wesen und Werte. Alles Bisherige enthüllt sich nun als Vorbereitung für diese Tat: die Geliebte thront inmitten der Geheimnisse Gottes.

Die Jugenddichtung, die ein verklärter historischer Bericht ist und zugleich das größte Zeugnis metaphysischer Liebe, stellt

vom ersten Augenblick an die erhebende, reinigende Wirkung, die von der Geliebten ausstrahlt, in den Vordergrund. Beatrice ist „die Vernichterin alles Bösen und die Königin der Tugend". — „Wenn sie mir von irgendeiner Seite her erschien und ich auf ihren wonnesamen Gruß hoffen durfte, so gab es für mich keinen Feind mehr, ja, ich wurde von einer Flamme der Nächstenliebe ergriffen, die mich antrieb, jedem zu verzeihen, der mir jemals Übles getan. Wer immer etwas von mir erbeten hätte, meine Antwort hätte unfehlbar gelautet: Liebe! — und mein Antlitz wäre voller Demut gewesen." — Noch ehe seine Liebe den Aufschwung ins Jenseitige genommen hat, schildert er die rein seelische Liebe so zart wie kaum ein anderer. Die Frauen von Florenz fragen Dante: „Sag uns doch, worin besteht diese Seligkeit?" — „In den Worten, die meine Herrin preisen!" (Also im Gefühl, das nicht über sich hinaus will und in seiner künstlerischen Gestaltung.) — Niemals hat der Liebende ein Wort mit ihr gesprochen; dies eine Wort wäre ja schon der Versuch gewesen, sich mit ihr in eine wechselseitige Beziehung zu setzen, eine leise Berührung herbeizuführen, Beatrice hätte aus ihrem idealen Zustand heraustreten müssen und sich als ein Mädchen wie andere weisen. Erst nachdem die Vergöttlichung vollzogen ist, denkt Beatrice (am Anfang der Komödie) des Liebenden und kommt, ihn zu erretten. — Man fühlt durch die ganze Dichtung, wie Dante anfangs über sich selbst im unklaren ist und erst allmählich in seiner Seele das neue Bewußtsein entdeckt; von Kapitel zu Kapitel wird ihm die Geliebte ferner und heiliger.

Mit alledem stimmt ganz überein, daß man nicht recht weiß, wer diese achtzehnjährige Beatrice eigentlich gewesen ist; bekanntlich wollen einige Kommentatoren nur eine Phantasiegestalt in ihr sehen, die niemals gelebt hat, oder (die kirchlich gesinnten) eine Allegorie der Weisheit, der Tugend, der Kirche, der Theologie usf. Beim Tod ihres Vaters benimmt sich Beatrice wieder wie ein anderes irdisches Mädchen. In allen diesen Meinungen

steckt schließlich ein Körnchen Wahrheit, denn Dante ist ein bedeutender Scholastiker gewesen und hat später das Bedürfnis gefühlt, die frühe Liebe irgendwie mit dem System der Kirche in Zusammenhang zu bringen, was auf die so beliebte mehrdeutig-allegorische Art ohne innere Unwahrheit geschehen konnte.

Dunkle Gestalten, die dem Liebenden selbst noch geheimnisvoll sind, gären in der Vita nuova und in den Gedichten, Visionen bemächtigen sich des Liebenden in Schlaf und Krankheit. In der dritten Kanzone spricht Dante von der Unmöglichkeit, das zu verstehen, was ihm eine Ahnung über das Wesen der Herrin eingegeben hat. Das Vorgefühl von neuen und großen Dingen ist da, aber alles muß sich erst langsam ans Licht ringen, ist es doch etwas Unerhörtes, ein Weltsystem so zu gestalten, daß die persönliche Liebe zu einem seiner tragenden Pfeiler wird. In der Vita nuova erobert Dante Stück um Stück von der Gefühlswelt, die dann in der Komödie als schöpferische Kraft wirkt. „Wenn sie spricht, neigt sich ein Geist vom Himmel." Die Engel flehen Gott an, daß er dies „Wunder, aus einer Seele hervorgegangen" in ihre Mitte gebe, Gott aber will, daß sie sich noch gedulden, bis die „Hoffnung der Seligen" erscheint.

Immer wieder kehrt das Motiv von der Schönheit, vor der die Welt hinsinken muß. In einem Sonett, das nicht in das Neue Leben aufgenommen ist, heißt es:

> Im höchsten Himmel wurde sie geboren
> Und kam herab, zu unserm Heil erkoren.

Und der Liebende erkennt sein Schicksal: „Ich habe meinen Fuß in den Abschnitt des Lebens gesetzt, aus dem es keine Rückkehr mehr gibt." — Er ahnt „das dunkle Los, das Amor mir bestimmt." — Aber auch anderen geht eine Ahnung auf, daß dieser „vielleicht von der Liebe mehr erhofft als die Menschen sonst", und sie bitten ihn, zu erklären, was die Liebe sei — worauf er das berühmte Sonett dichtet:

> Amor e cor gentil sono una cosa —
> Ein edles Herz und Liebe sind nur Eines.

Einen wichtigen Gedanken dieses Gedichtes haben wir schon bei seinen Zeitgenossen gefunden: Erst dadurch, daß auch andere die Macht dieser Frau erkennen, wird ihre Göttlichkeit über jeden Zweifel gestellt. Die Menschen sprechen: „Nicht eine Frau ist dies, sondern einer der schönsten Engel des Himmels." — „Dies ist ein Wunder! Gelobt sei der Herr, der so Wunderbares schafft!"

Und:

Sie scheint ein Wesen, das vom Himmel kam,
Um hier auf Erden Wunder zu enthüllen.

Als Beatrice stirbt, geschehen Zeichen wie beim Tod Christi, die Sonne verfinstert sich, Sterne erscheinen, Vögel fallen tot aus der Luft nieder und die Erde bebt. Gott selbst greift in den Gang der Welt ein:

Das Leuchten ihrer Demut drang mit so
Gewaltiger Kraft in alle Himmel ein,
Daß auch der Herr der Ewigkeit den Schein
Erschaute, und ein Sehnen, süß und froh
Erfaßte ihn, er winkte, daß die fromme
Seligkeit nahe komme,
Denn er erkannte: Dieses trübe Leben
Kann solchem Wesen keine Heimat sein.

In dem uns heute nicht mehr ohne weiteres verständlichen 29. Kapitel wird mit Hilfe einer Zahlensymbolik ein Zusammenhang zwischen Beatrice und der göttlichen Dreieinigkeit hergestellt: die Vergöttlichung der geliebten Frau ist im Gefühl und in Gedanken vollzogen, die Religion ist um eine Gestalt reicher geworden. „Neue Erkenntnis hat die Liebe weinend in mein Herz gelegt," heißt es am Schlusse der Jugenddichtung. Ich habe anderswo ausgeführt und mit Stellen der Göttlichen Komödie bewiesen, daß Dante niemals Dichtungen in unserem Sinne, das heißt Fiktionen schaffen wollte, sondern daß er in jeder Stunde seines Lebens überzeugt gewesen ist, nur die volle

Wahrheit zu verkünden; er wußte sich auserſehen, den Menſchen Aufſchluß über das ewige Gefüge der Welt zu geben.*)

Am Ende der Vita nuova iſt Beatrice ein überirdiſches Weſen, das fühllos im Himmel thront; in der Komödie iſt ſie Erlöſerin und Retterin des Liebenden und durch ihn Helſerin der Menſchheit geworden. Was für das Florentiner Mädchen nicht gegolten hat: daß ihr nämlich die Liebe des Jünglings irgendeinen Eindruck gemacht hätte, das darf nun von der Vergöttlichten geſagt werden:

Liebe beſeelt mich und ſie ſchenkt mir Worte.

Beatrice fürchtet für Dante, der in der Welt verirrt iſt, und als die Botin Marias mahnt: „Warum hilfſt du nicht dem, der dich ſo ſehr geliebt hat?" — da ſendet ſie den Führer Vergil und naht dem Geretteten endlich ſelber, um ihn zu Gott zu leiten. Sie neigt ſich ſeiner Liebe und ſie hat ſogar um ihn geweint. Dieſe endlich erfüllte, immer keuſch verſchwiegene Sehnſucht nach Gegenliebe gibt der Frauenanbetung Dantes einen ganz beſonderen, edlen Reiz. Am Ende ſeines Lebensweges betet er zu der wieder Entſchwundenen und bekennt als letztes:

Du ſchufſt mich Sklaven um zum freien Mann!

Die Liebe hat ihr größtes Wunder an ihm vollbracht: ſie hat ihn gewandelt und geläutert, ſie hat aus einem Knecht der Welt und ſeiner Gelüſte die Perſönlichkeit geſchaffen — womit wieder das Grundmotiv hergeſtellt iſt. —

Unmittelbar an die metaphyſiſche Liebe Dantes ſchließe ich die Beſprechung der letzten Szene des Fauſt, in der Goethe ſein Schönſtes und Tiefſtes gegeben, ſein innigſtes Gefühl offenbart, ſein letztes Urteil über das Daſein ausgeſprochen hat. Die innere Identität beider Lebensbeichten wird ſich uns bis ins einzelne enthüllen. Iſt die Göttliche Komödie der Weg des Men-

*) Vgl. „Stufen der Genialität", zweiter Teil der „Grenzen der Seele".

schen durch die Reiche der Welt, einmalig und exemplarisch, im Sinne des katholischen Mittelalters für alle gleich, so ist die Faustdichtung ihrer Grundidee nach nichts anderes: der Wille des Menschen, den rechten Weg durch die Welt zu finden. Auch hier soll dieser Weg endgültig und vorbildlich sein, aber er wird ein halbes Jahrtausend später unternommen und hält sich meistens an der Oberfläche der Erde — um endlich doch im Himmel zu enden. Die Hölle ist hier nicht mehr in einem unterirdischen Raum, sondern in einer Gestalt verkörpert, die den Menschen durchs Leben begleitet und in Versuchung führt; der Mensch der Gegenwart hat nicht einen treuen Führer zur Seite, er muß den Weg, der dem Mittelalterlichen durch die Bibel vorgezeichnet ist, selber finden. Die Jugendliebe, die bei Dante ein eigenes Büchlein erfüllt, ist am Anfang der Fausttragödie eingeschaltet — durch die Reiche der Welt irrt der Liebende und findet wieder zu der früh Geliebten zurück.

Die letzte Szene ist die Auseinanderfaltung der metaphysischen Liebe in ihre eigene Vielheit; sie trägt die metaphysische Frauenliebe als Gipfel. Alles Streben des Menschen wird durch die erlösende Liebe bekrönt und beschlossen. Faust hat endlich keinen besonderen Namen mehr, denn er hat alles Subjektive abgetan, er wird kurzweg „ein Liebender" genannt, wie Dante ist er Repräsentant der Menschheit geworden. Die erste Jugendliebe, die er im Drang eines reichen Lebens scheinbar vergessen hatte, ist in seinem Herzen nicht ganz erloschen, die Stunde des Todes bringt ihm die lebendige Erinnerung wieder, Gretchen ist da und führt ihn (wie Beatrice seinen Bruder) hinauf zum Ewig-Weiblichen, das heißt zur metaphysischen Erfüllung alles männlichen Liebssehnens. Die „Liebe von oben" hat an Dante und an Faust teilgenommen und beide können erlöst werden. Und wenn die seligen Knaben, die gleich den Engeln in beiden Dichtungen nicht fehlen, singen:

Den ihr verehret,
Werdet ihr schauen!

so meinen sie wiederum den überirdisch Liebenden. Ebenso wie Beatrice betet auch Gretchen für den Geliebten — das tiefste Gebet des Weibes — zur Himmelskönigin:

Neige, neige
Du Ohnegleiche,
Du Strahlenreiche,
Dein Antlitz gnädig meinem Glück!
Der früh Geliebte,
Nicht mehr Getrübte,
Er kommt zurück!

Dies ist intimer und menschlicher als die Worte Beatrices, aber im Grunde dasselbe. Als Dante der Beatrice wieder begegnet, sagt er:

Und meine Seele, die seit vielen Jahren
Vom Zauber ihrer Nähe hingerafft,
Dies zitternde Erlähmen nicht erfahren:
Sie fühlte durch geheime Magierschaft,
Die von der Herrin herkam, ohne Blicke
Der frühen Liebe übergroße Kraft.

Wie er sie aber endlich nicht nur durch magische Kraft ahnt, sondern wirklich schaut, da muß, der doch soviel zu sagen vermocht hat, stumm werden:

Die Schönheit, die sich jetzt mir aufgetan,
Geht über Menschenkraft, so daß allein
Ihr Schöpfer selbst sie ganz erfassen kann.

Beatrice hat Dante aus den Händen seiner Lehrer übernommen und unterweist ihn nun selbst in den Geheimnissen des Lebens. Ebenso Gretchen:

Vergönne mir, ihn zu belehren,
Noch blendet ihn der neue Tag!

Und darauf die Antwort von oben, die Gretchen anleitet, das zu tun, was die symbolisch belastete Beatrice schon weiß:

Komm, hebe dich zu höheren Sphären,
Wenn er dich ahnet, folgt er nach!

Und wie Beatrice naht, erklingt es:

> O neige, neige deine heiligen Augen
> Jetzt dem Getreuen, der, um dich zu schauen,
> Bis her gewandert ist!

Und mit dem Grundgefühl der Danteschen Komödie schließt Faust:

> Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan.

Die irdische Liebe der Jugend ist in dem Traum metaphysischer Liebe, in dem Traum von einer göttlichen Frauengestalt erfüllt worden. Der Genius schafft sich am Schlusse seines Lebens die Vollendung aller Sehnsucht. Paradox zu sagen — aber wie Dante und wie Peer Gynt hat auch Faust durch alle Wirrnisse der Welt unbewußt nach Gretchen gesucht, nicht nach dem Kind, das er einmal verführt und verlassen hat, sondern nach dem Ewig-Weiblichen, nach der rein seelischen Liebe, die er schon damals geahnt und, in der Gelüste Ketten verstrickt, zerstört hat. Für Dante, dem Dichtung und Leben Eines sind, und für Goethe-Faust ist das Bild der Jugendgeliebten Typus jedes echten und großen Gefühles geblieben, Liebe und Beatrice sind Eines für Dante. Und selbst seine glühende Liebe zur Ewigkeit führt durch sie, das heißt durch ihr göttlich gewordenes Phantasiebild. In der Seele dieser Männer ist langsam die metaphysische Liebe entstanden, die Sehnsucht nach dem Ewigen im Weibe, das sie auf Erden nicht gefunden haben. Und sowohl bei Dante als auch bei Goethe steht diese vergöttlichte Geliebte neben einer anderen Frau, der Himmelskönigin der katholischen Religion. Im Paradies Dantes und Goethes werden zwei Frauen geliebt und angebetet — eine persönliche und eine allgemeine. Und auch diese zweite Frau hat ihren besonderen ekstatischen Anbeter. Bernhard, der Doctor marianus Dantes, wirft sich vor der Himmelskönigin nieder und richtet das sublime Gebet an sie:

> O Jungfrau, Mutter, Tochter deines Sohnes!

Und bei Goethe ist es wieder der Doctor marianus als Vertreter der Gesamtheit, der „in heiliger Liebeslust brennt" (bei Dante:

Die Himmelskönigin, um die ich ganz
In Liebe brenne)

und das schönste Madonnengebet spricht, das die Welt besitzt — es stimmt nahezu mit dem Danteschen überein:

Jungfrau, rein im schönsten Sinn,
Mutter, Ehren würdig,
Uns erwählte Königin,
Göttern ebenbürtig.

Und auf dem Angesicht anbetend:

Blicket auf zum Retterblick
Alle Reuig-Zarten,
Euch zu seligem Geschick
Dankend umzuarten!
Werde jeder bessre Sinn
Dir zum Dienst erbötig;
Jungfrau, Mutter, Königin,
Göttin bleibe gnädig!

Bernhard bei Dante:

O Frau, du bist so groß und so vollendet,
Daß, wer die Gnade nicht zu deinen Füßen
Erflehen wollte, wäre ganz verblendet!

Der Chorus mysticus aber könnte durchaus auch als Abschluß der Komödie stehen. Das Unzulängliche, hier wird's Ereignis — das ist, was schon die Provenzalen als „Narrheit" empfunden haben, als eine Paradoxie: die metaphysische Frauenliebe, die immer nur Ahnung und Sehnsucht bleibt, nie aber erfüllt wird — das Ewig-Weibliche.

Wie die Mater gloriosa einherschwebt, heißt es (bei Dante):

Und wäre wirklich meine Kraft, zu sagen,
Gleich dieser Schau — ich dürfte nimmermehr
Von solcher Huld ein leises Wort nur wagen!

Und bei Goethe:

Die Herrliche mittenin
Im Strahlenkranze,
Die Himmelskönigin,
Ich kenn's am Glanze.

Hier feiert die „heilige Liebeslust", die metaphysische Erotik, ihre Vollendung. Das All erscheint unter dem Bild einer göttlichen Frau und der Mann gibt sich ihm betend hin. Goethe endet so; Dante aber ist noch weiter geschritten, ins ewige Licht der Gottheit hinein, um in ihm zu vergehen. —

Ich habe schon früher gesagt, daß die letzte Szene des Faust die Auseinanderfaltung der metaphysischen Erotik in einzelne Gestalten sei, und will dies weiter begründen. Bisher ist der Ausdruck „metaphysische Erotik" immer in dem engeren Sinne der Frauenliebe gebraucht worden. Nun soll er die umfassendere Bedeutung der mystischen Liebe überhaupt, jeder Liebe, die sich auf ein Jenseitiges, Göttliches bezieht, annehmen. — Das Gefühl ist der eigentliche Bereich des Menschen, seine Macht, seine Essenz. Und im höchsten Gefühl, in der Liebe, kann ein Zusammenhang zwischen Irdischem und Ewigem geahnt werden. Daher das Urmysterium des Christentums, daß Gott seinen Sohn der Welt aus Liebe hingegeben habe; dies will besagen, daß er der Welt nicht anders nahen konnte als im Verhältnis der Liebe, er opfert sich selbst den Menschen zu Liebe. Wir sind nicht wohl imstande, uns das Höchste mit einer andern Grundfunktion vorzustellen als liebend; denn Gefühl, Liebe ist das Innerste und das Tiefste im Menschen und muß daher nach einem Urpostulat auch das Wesen der Welt sein. Die Liebe ist das eigentlich Menschliche und daher das Göttliche. Dies könnte, rein objektiv genommen, eine Täuschung sein, aber jedenfalls ist es eine Täuschung, die von Menschen nicht durchschaut werden kann, die für sie letzte Wahrheit ist. In diesem Punkte sind alle Mystiker und alle metaphysischen Erotiker einig, was ich hier nicht weiter ausführen

will. „Gott ist die Liebe," sagt das Johannes-Evangelium; „die Liebe, die Bewegerin der Sterne", schließt Dante sein Weltgedicht; und bei Goethe bekennt der Pater profundus:

> So ist es die allmächtige Liebe,
> Die alles bildet, alles hegt.

Er ist derjenige, der um die göttliche Liebe ringt, der noch mit den Anfechtungen des Zweifels (des Denkens) zu kämpfen hat —

> O Gott! beschwichtige die Gedanken,
> Erleuchte mein bedürftig Herz!

Der wahre begeisterte Gottesliebende aber, der sich selbst vernichten muß, um in Gott aufzugehen, der keinen Unterschied mehr zwischen Schmerz und Lust kennt, ist unter dem Namen des Pater ecstaticus dargestellt. Der Zustand der Ruhe ist ihm fremd, er muß auf- und niederschweben, und er singt:

> Ewiger Wonnebrand,
> Glühendes Liebesband,
> Siedender Schmerz der Brust,
> Schäumende Gotteslust.
> Pfeile durchdringet mich,
> Lanzen bezwinget mich,
> Keulen zerschmettert mich,
> Blitze durchwettert mich;
> Daß ja das Nichtige
> Alles verflüchtige,
> Glänze der Dauerstern
> Ewiger Lieber Kern.

Mit diesen Ausrufen ist das Gefühlsleben des sich selbst zerstörenden metaphysischen Erotikers völlig erschöpft — er besitzt nichts als diese eine glühende Liebe, vor der alles andere hinschwindet. In ihm ist auch die zweite Form der metaphysischen Liebe, die noch zu besprechen sein wird, der Tod aus der Liebe und in der Liebe — hier aber nicht in der Frauenliebe, sondern in der reinen Gottesliebe — erreicht. Dieser Gestalt muß der

einzige **Jacopone da Todi** als Vorbild gedient haben. Jacopone besitzt nur diesen einen Grundton, der immerfort neue Ekstasen aus sich heraus schafft, sein ganzes Leben ist eine einzige Verzückung:

Mir ward zerstückt das Herze,
Am Boden blieb ich liegen;
Der Liebe Flammenerze,
Die von der Armbrust fliegen,
Durchschossen mich mit Schmerze,
Aus Frieden ward ein Kriegen.
Ich sterb' in süßem Schmerze,
In Glut mich Liebe zückte.

Ich sterb' in Wonnebeben,
Nicht staunet ob der Kunde,
Vom Liebesspeer gegeben
Ward mir die tiefe Wunde.
Am breiten Stahl erheben
Sich Stacheln in der Runde,
Die ganz im Herzen schweben.
In Glut mich Liebe zückte. Usf.

Und:

O Liebe, Liebe, Jesus mein Verlangen!
O Liebe, dich umfassend will ich sterben!
O Liebe, Liebe, die ich halt' umfangen!
O Liebe, Liebe, Tod möcht' ich erwerben!
O Liebe, Lieb', in dich ganz aufgegangen
Umfaß' ich dich und darf dich ganz ererben!
(Übersetzt von Schlüter und Storck.)

Von Jacopone wird erzählt, daß aus allzu großer Liebe sein Herz zersprungen sei. Dies wäre ein Liebestod von der kosmischesten Größe.

Vor Jacopone hat der heilige **Bernhard**, bei dem sich alle Spielarten der metaphysischen Erotik finden, ähnliches gefühlt. Es gibt ein paar lateinische Gedichte von ihm, die sehr an Jacopone erinnern; und er schreibt: „Selig und heilig der, dem verliehen ward dies hienieden, in diesem sterblichen Leben,

oder wenn auch nur einmal, nur flüchtig, wenn auch kaum eine Minute hindurch zu empfinden. Denn gleichsam in dir selbst zerrinnen, als ob du nicht wärest, ganz leer von dir selbst, ganz in heiliges Gefühl aufgelöst zu sein, das ward dem sterblichen Leben nicht verliehen, es ist der Zustand der Seligen."

Man erkennt, daß es sich bei dieser Gottesliebe nicht um eine eigentliche Schöpfung des Liebenden handelt wie bei der Vergöttlichung der Frau, sondern um die mystische Liebe, der ihr Gegenstand, Gott oder die Ewigkeit, von selbst gegeben ist. Die Jesusliebe Jacopones und des späteren Zinzendorf z. B. ergreift eine historische Erscheinung, will aber im wesentlichen dasselbe. Auch die Gottesliebe — man könnte hier etwa noch Jakob Boehme, Alphonso de Liguori, Novalis anführen — ist metaphysische Erotik; aber ich habe meinen Gegenstand auf die metaphysische Frauenliebe eingeschränkt und will nicht weiter gehen; nur der Charakter der letzten Faustszene hat noch ein wenig erhellt werden sollen.

Des Pater seraphicus — Franziskus und Bonaventura haben diesen Beinamen geführt — sei nur kurz gedacht: auch er singt die metaphysische Liebe, die Essenz der höchsten Geister:

> Denn das ist der Geister Nahrung,
> Die im freiesten Äther waltet:
> Ewigen Liebens Offenbarung,
> Die zur Seligkeit entfaltet.

Die „geeinte Zwienatur" alles Menschlichen aber (Leib und Seele) kann selbst von den „vollendeteren Engeln" nicht abgestreift werden — ein entschiedenes Bekenntnis zum metaphysischen Dualismus —

> Die ewige Liebe nur
> Vermag's zu scheiden. —

Die Identität der letzten Faustszene, der größten Schöpfung Goethes, mit dem Schluß der Göttlichen Komödie muß nun so

augenfällig sein, daß sich ihr niemand wird verschließen können. Der Grundgedanke beider Dichtungen ist schon angedeutet worden und könnte leicht noch weiter ins einzelne verfolgt werden. Ich beschränke mich aber auf die letzte Szene, die alle metaphysich-erotische Sehnsucht zusammenfaßt, und meine nun, es ist doch wohl sehr merkwürdig: Ein Menschenalter ist seit der Dichtung der Gretchentragödie verstrichen, Faust (und mit ihm Goethe) ist uralt, weise und ein wenig kalt geworden, hat Liebschaften mit Halbgöttinnen gehabt und ist endlich über die Frauenliebe hinausgekommen, in ununterbrochener fruchtbarer Tätigkeit hat er seine Aufgabe und sein Glück gefunden. Er hat den letzten Wert im Schaffen erkannt. Aber der Himmel, den der Greis schon abgetan hat, tut sich auf — und die längst vergessene Jugendgeliebte schwebt ihm entgegen. Sie hat alles Irdische von sich gestreift und ist göttlich geworden, aber sie liebt ihn immer noch und führt ihn der Erlösung zu, die sich unter dem Aspekt des Ewig-Weiblichen darstellt — alles wie bei Dante. Dieses übereinstimmende Fühlen bei den beiden größten subjektiven Dichtern Europas (Shakespeare ist größer als beide, aber ganz unpersönlich) muß doch wohl einen gemeinsamen Grund haben. Denn die logische Möglichkeit, daß Goethe nur den Dante nachgebildet und seine tiefsten Lebenswerte einem andern entlehnt habe, ist wohl ganz abzuweisen. Das Gemeinsame ist nun die in beiden vorhandene Sehnsucht nach der metaphysischen Erotik. Als diese großen Liebenden zum ersten Mal das Gefühl der Liebe erfuhren, tat sich ihr Herz weit der Welt auf, sie hatten das erste starke Erlebnis der Ewigkeit und sie sind zum Dichter geworden. Die erste Liebe und das kosmische Bewußtsein des Genius sind zu gleicher Zeit da gewesen, waren im Grund der Seele nur Eines. (Anders beim Philosophen, für den die Frauenliebe keine so entscheidende Bedeutung gewinnt). Dieses Gefühl der ersten Liebe, die das Bewußtsein der Ewigkeit geweckt hatte, ist fernerhin allem Religiösen und Metaphysischen — das heißt aller über das Natürliche hinausreichenden Sehn-

sucht — verwoben geblieben. Und wenn auch der Greis geglaubt hat, dies alles liege längst im Dunkel der Vergessenheit, so hat es doch in seinem tiefsten Wesen fortgelebt; und die Ahnung des Sterbenden, die ins Göttliche hineinführt, erhält wieder von dem ersten, aus verschütteten Tiefen aufsteigenden Erlebnis Färbung und Gestalt.

Der Wille, die Welt in sich aufzunehmen und von der eigenen Seele durchtränkt neu werden zu lassen, ist die Quelle von Dantes und von Goethes Dichtung, die mystische Liebe zur Ewigkeit und die ins Jenseits gewachsene Frauenliebe sind ihre geheimen Triebkräfte, die sich am Ende rein entfalten dürfen. Für Goethe, der nach konkreter Gestaltung dürstet, sind Gott und die Ewigkeit selbst zu ungreifbar und zu geheimnisvoll ferne — aber die mit religiös-erotischer Inbrunst geliebte Frau ist ihm vertraut. Das Ewig-Weibliche, das uns hinanzieht, birgt so nichts Unverständliches, es ist vielmehr der notwendige Abschluß, der gar nicht anders sein könnte. Denn dieser Schluß ist ein Bekenntnis zur metaphysischen Erotik, das heißt zum Ewig-Weiblichen (dem Gegensatz des Irdisch-Weiblichen). Dante, der fromme Sohn des Mittelalters, und Goethe, der Verkünder einer diesseitigen Kultur, fordern kraft des eingeborenen Rechtes ihrer Genialität die Erfüllung aller mystischen Liebessehnsucht in einem anderen Leben und vollziehen die Schöpfung der himmlischen Frau. Gerade weil Gretchen nicht mehr gewesen ist als eine deutsche Kleinstadtgans, hat Goethe aus ihr etwas Neues schaffen können; denn je größer die Spannung zwischen dem Material und dem in der Seele Erschauten, desto größer wird auch die Aufgabe und desto mächtiger die Schöpfungskraft, die sich an ihr entfalten kann. — Man hat wohl gesagt, daß Goethe in dieser Szene Anwandlungen zum Katholizismus gehabt habe. Ich will es nicht geradezu bestreiten, muß aber darauf dringen, daß dies in dem nun so ausführlich dargelegten Sinn genommen werde. Goethe hat aus der Überlieferung die Elemente ergriffen und umgedeutet, die imstande gewesen sind,

sein Seelenleben einzukörpern. Wir dürfen glauben, daß er nichts übernommen hat, als was ihm gemäß gewesen ist; in der Madonna hat er sein tiefstes Gefühl vorgebildet gefunden und er hat ebenso wie Dante (hierauf lege ich das größte Gewicht) eine neue Vergöttlichung unter dem Bilde der Jugendgeliebten geschaffen, die neben der allgemeineren Himmelskönigin, der durch die Liebe umgebildeten Madonna der katholischen Kirche, steht.

Das Gefühlsleben Dantes und das Gefühlsleben Goethes stimmen im Grunde überein. Der Unterschied beruht weniger im Fühlen, als im Denken und im Glauben. Dante besitzt den unerschütterlichen Glauben an die Wirklichkeit seiner Gesichte, die ewige Liebe in Gestalt Beatrices erwartet ihn, seine Vision kündet die reine, die ewige Wahrheit. Des Späteren Vision aber ist Sehnsucht und Dichtung, tragischer, weil dem modernen Dichter nur in seltenen Stunden dieser ahnende Glaube des Überirdischen gegeben ist, weil er sich seine metaphysische Erfüllung nicht gewähren darf. Der Moderne muß suchen, streben und irren, wo der Mittelalterliche besitzt. —

Die vergöttlichende Frauenliebe ist, wie wir gesehen haben, die extremste Ausbildung der zweiten Stufe, wo Geschlechtstrieb und seelische Liebe geschieden sind, wo der Mann den Drang seines Leibes verachtet und bekämpft oder ihm frönt — was prinzipiell auf eines hinauskommt —, seine Seele aber in anbetender Liebe nach oben wendet. Dieser Dualismus des Fühlens entspricht dem konsequenten Dualismus des Christentumes und des gesamten Mittelalters. Da Goethe aber meistens obenauf als „Monist" gilt, wird man es vielleicht nicht glauben wollen, daß er in eroticis dualistisch empfunden habe; und doch liegt gerade sein Liebesleben ungewöhnlich klar vor unseren Augen. Die erste bedeutende Äußerung, der Werther, zugleich eines der wichtigsten Denkmäler der sentimentalen Liebe, enthält wirklich Ansätze zur modernen Form der Liebe, die Sinnlichkeit und Seele nicht mehr als zweierlei gelten läßt, sondern in der

Persönlichkeit der Geliebten zu vereinigen strebt. Über den Werther wird noch zu sprechen sein; diese dritte Form, die Liebe der Gegenwart, ist in den „Wahlverwandtschaften" sozusagen programmatisch festgestellt. Aber alle anderen und sehr zahlreichen Zeugnisse seines Liebeslebens weisen das typisch dualistische Empfinden auf. Die einfache Geschlechtlichkeit hat sich in vielen Jugendgedichten, in den venezianischen Epigrammen und vor allem in den römischen Elegien entschieden und mit positiver Wertung ausgesprochen. Die dritte Elegie z. B. schließt die Sinnlichkeit des Dichters unmittelbar an die berühmten antiken Liebespaare und lehnt alles ab, was etwa darüber hinausgehen könnte. Motto dieser Gesinnung ist:

> In der heroischen Zeit, da Götter und Göttinnen liebten,
> Folgte Begierde dem Blick, folgte Genuß der Begier.

Ebenso enthält der „Westöstliche Diwan" eine spielerisch leichte Sinnlichkeit, die im „Buch des Schenken" homosexuelle Einschläge aufweist. Die sinnliche Seite von Goethes Erotik hat sich zum Teil in dem Verhältnis mit Christiane Vulpius ausgelebt. Als Gegenstück zu dem berühmten Briefwechsel mit Charlotte von Stein führe ich hier eine Stelle aus einem Brief an Christiane an, der auf der Reise geschrieben ist: „Es sind überall ganz breite Betten und du solltest dich nicht beklagen, wie es manchmal zu Hause geschieht! Ach! Mein Liebchen! Es ist nichts besser als beisammen zu sein!"

Vertritt Christiane die bloße Sinnlichkeit, so ist Frau von Stein der wichtigste Gegenstand seines seelischen Liebesbedürfnisses; bekanntlich haben sich beide Verhältnisse teilweise zur selben Zeit abgespielt; während Goethe in Rom saß und die Elegien dichtete, schrieb er die berühmten Briefe an Charlotte. Er antwortet ihr naiv und konsequent dualistisch, als sie ihm wegen seiner Liebschaft mit Christiane Vorwürfe macht: „Und welch ein Verhältnis ist es? Wer wird dadurch verkürzt?" — Frau von Stein ist um sieben Jahre älter gewesen als Goethe,

sie zählte 34 Jahre und hatte schon sieben Kinder geboren, da er sie kennen lernte. Nach dem Zeugnis Schillers kann sie „nie schön gewesen sein", und derselbe schreibt an Körner: „Man sagt, daß ihr (Goethes und Charlottens) Umgang ganz rein und untadelhaft sein soll." Es ist ein arger Irrtum, wenn dieses Verhältnis nicht als ein rein seelisches aufgefaßt worden ist, Goethe hat Charlotte niemals begehrt, er nennt sie seine „Schwester" und seine „Seelenführerin", er hat ihr seine kleinen Liebeleien mit verschiedenen Mädchen erzählt und ist niemals auf ihren Gatten eifersüchtig gewesen. Ein paar charakteristische Stellen aus seinen Briefen lauten (chronologisch): „Du Einzige, die ich so lieben kann, ohne daß mich's plagt!" — Ganz im Geist des dolce stil nuovo: „Ihre Seele, an die Tausende glaubten, um selig zu werden." — „Das Verhältnis, das reinste, schönste, wahrste, das ich außer meiner Schwester je zu einem Weibe gehabt." — „Dein Verhältnis zu mir ist so heilig sonderbar, daß ich erst recht bei dieser Gelegenheit fühlte: es kann nicht mit Worten ausgedrückt werden, Menschen können es nicht sehen." — Und wie klingen diese Worte, die Guinicelli oder Dante gesprochen haben könnten, im Munde des dreißigjährigen Goethe: „Sie kommen mir eine zeither vor wie Madonna, die in den Himmel fährt, vergebens daß ein Rückbleibender seinen Arm nach ihr ausstreckt, vergebens daß ein scheidender tränenvoller Blick den ihrigen noch einmal niederwünscht, sie ist nur in den Glanz versunken, der sie umgibt, nur voll Sehnsucht nach der Krone, die ihr überm Haupt schwebt." — „Ich möchte in dreifachem Feuer geläutert werden, um Ihrer Liebe wert zu sein." — Er richtet an sie ein Gebet und spricht: „Ich bitte dich fußfällig, vollende dein Werk und mache mich recht gut!" — „Ich habe gleich am Tasso schreibend dich angebetet." Sie aber weiß instinktiv, was er bei ihr sucht — und sie verharrt in der schweigenden Fühllosigkeit der Madonna. — Allen diesen Äußerungen steht kein einziges sinnliches oder nur leidenschaftlich heißes Wort gegenüber.

Im Lauf der Jahre wird die Gleichheit zwischen beiden Liebenden mehr und mehr hergestellt, die anbetende Stellung schwindet, der Ton seiner Briefe ändert sich in der Richtung zur Freundschaft und Vertrautheit. „Leb' wohl, süße Freundin und Geliebte, deren Liebe und Umgang mich allein glücklich macht." Und er sagt einmal, daß ihm in der Welt nichts mehr zu suchen übrig bleibe, da er in Charlotte alles gefunden habe. — Wie sich die seelische Liebe mehr und mehr der mittleren Linie einer vertrauten Freundschaft annähert, so hat er die ungeordnete Sexualität auf eine einzige Frau, auf Christiane konzentriert, auch hier ein Mittleres suchend, wobei es aber sehr wichtig ist, daß das dualistische Grundempfinden bewahrt wird. Es gibt keine Frau in Goethes Leben, der gegenüber er die höhere Einheit erreicht oder auch nur angestrebt hätte.

Schon vor der Bekanntschaft mit Frau von Stein, zur selben Zeit, als er mit Lili Schönemann verlobt war, hat Goethe, der Augenmensch, eine seelische Liebe für ein Mädchen empfunden, das er nie gesehn hatte. Er nennt Gräfin Auguste Stolberg seinen „Engel", sein „einzigstes, einzigstes Mädchen", sein „goldenes Kind" usf. und schreibt ihr: „Ich hab' immer eine Ahnung, Sie werden mich retten, aus tiefster Not, kann's auch kein weibliches Geschöpf als Sie." — In diesen Briefen steht auch der charakteristische Satz: „Unseliges Schicksal, das mir keinen mittleren Zustand erlauben will." — Und über seine Jugendliebe Lotte schreibt Goethe an Kestner: „Ich wußte wahrlich nicht, daß das all in ihr war, denn ich habe sie viel zu lieb von jeher gehabt, um auf sie acht zu haben."

Charlotte ist das Vorbild der Prinzessin im Tasso und der Iphigenie geworden (die den Orest aus Ruhelosigkeit und Wahnsinn erlöst). Tasso erscheint durchaus als der phantastische Frauenanbeter, was Leonore mit sicherem Gefühl erkennt:

> Er scheint sich uns zu nahn und bleibt uns fern;
> Er scheint uns anzusehn, und Geister mögen
> An unserer Stelle seltsam ihm erscheinen.

Mit mannigfaltigem Geist verherrlicht er
Ein einzig Bild in allen seinen Reimen.
Bald hebt er es in lichter Glorie.
Zum Sternenhimmel auf, beugt sich verehrend
Wie Engel über Wolken vor dem Bilde;
Dann schleicht er ihm durch stille Fluren nach
Und jede Blume windet er zum Kranze.

Uns liebt er nicht — verzeih, daß ich es sage! —
Aus allen Sphären trägt er, was er liebt
Auf einen Namen nieder.
Er heftet sich an Schönheit und Gestalt
Nicht gleich mit süßem Atem fest und büßet
Nicht schnellen Rausch mit Ekel und Verdruß.

Das entscheidende Wort, das Dante endlich vor Beatrice gesprochen hat, das Siegel auf alle große seelische Liebe: Vom Sklaven schufst du mich zum freien Mann! — wiederholt Goethe in den Briefen an Charlotte und wiederholt Tasso:

Ich fühle mich im Innersten verändert,
Ich fühle mich von aller Not entladen,
Frei wie ein Gott, und alles dank' ich dir!

Und in der späten „Trilogie der Leidenschaften" heißt es dann:

In unseres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten,
Wir heißen's: fromm sein! — Solcher seliger Höhe
Fühl' ich mich teilhaft, wenn ich vor ihr stehe.

Hier erscheint die Geliebte als Weckerin der Andacht und Religion, wie es im Freundeskreis Dantes gelehrt worden ist. Das größte und von Goethe selbst durch seine Stellung hervorgehobene Denkmal, die letzte Szene des Faust, wo die seelische Liebe zur Vollendung geführt wird, hat uns schon beschäftigt. Wichtig ist ferner eine Bemerkung, die Eckermann widergibt: „Die Frauen sind silberne Schalen, in die wir goldene Äpfel

legen. Meine Idee von den Frauen ist nicht von der Erscheinung der Wirklichkeit abstrahiert, sondern sie ist mir angeboren oder in mir entstanden, Gott weiß wie." — Dieser mit Überlegung ausgesprochene bedeutungsvolle Satz enthüllt uns das Fühlen Goethes sehr klar; er weiß, daß ein wenig Selbsttäuschung in seiner Stellung zur Frau liegt, aber er hält die Täuschung mit Bewußtsein und Liebe fest. All dies sind nicht etwa Widersprüche, für den genialen, allseitig ausgebildeten Menschen einer reifen Kultur ist es vielmehr natürlich, ja fast wesentlich, daß der ganze Reichtum des menschlichen Fühlens in ihm wiederbelebt wird. Alles Seelische ist ihm wenigstens der Möglichkeit nach gegeben, ein Element ums andere wird lebendig und produktiv. Bei der Besprechung von Richard Wagner wird uns das ganz besonders deutlich werden, eine innere Verbindung des einzelnen mit der ganzen Menschheitsentwicklung wird einleuchten.

Merkwürdigerweise findet sich auch bei Dante ein undatiertes Gedicht, in dem klar ausgesprochen wird, daß die geliebte Frau die ihr zugesprochenen Eigenschaften nicht wirklich besitzt, sondern daß sie ihr von der Phantasie des Liebenden verliehen worden sind:

> So schmückt sie Phantasie, die nimmer ruht,
> In meinem Geist aus, drin ich sie bewahre,
> Nicht, daß sie von sich selbst wär' auserlesen
> Für solch ein hohes Gut,
> Nein, deiner Macht verdankt sie solchen Mut
> Wie man ihn von Natur sonst nie gesehen. (Zoozmann.)

Von den vielen anderen, die zu allen Zeiten ebenso empfunden haben wie Dante und Goethe, will ich nicht mehr ausführlich berichten; nur noch der eine Michelangelo muß gesondert betrachtet werden. Meist sind es Künstler, die sich ihr Frauenideal selbst erschaffen haben, weil sie von der Wirklichkeit nicht befriedigt worden sind. Erinnert sei noch an Beethoven und seinen ergreifenden Brief an die „unsterbliche Geliebte" („Mein Engel,

mein Alles, mein Ich!"), deren Namen man trotz allem Forscherfleiße noch nicht mit Sicherheit kennt; und sollte er einmal festgestellt sein, so ist die unsterbliche Geliebte doch eine Phantasiegestalt, die sich nur an eine irdische Frau geknüpft hat. — Dann erwähne ich den anderen alten Junggesellen G r i l l p a r z e r mit seiner „ewigen Braut" Kathi Fröhlich, und den kritischen H e b b e l , der zur Zeit, da er die Genovefa dichtete, in sein Tagebuch schrieb: „Alle irdische Liebe ist nur der Durchgang zur himmlischen."

Michelangelo

Dalle più alte stelle
Discende uno splendore
Che'l desio tira a quelle,
E quel si chiama amore.

Bei Michelangelo ist der Geist Platons und die in eine höhere Sphäre gehobene Formkraft des Griechentums mit dem Gefühl des absoluten seelischen Wertes, der eigentlichen Glorie des Christentums, in Eines gewachsen. In ihm ist die brennende Liebe zur ewigen und unveränderlichen Schönheit, die Platon göttlich macht, das tiefe Erlösungsbedürfnis und die noch niemals in der Welt gewesene Kraft, alles Fleisch von Seele getragen zu sehen; dann aber die bis zur Selbstvernichtung gesteigerte Anbetung der geliebten Frau, die ihn nächst Dante als größten metaphysischen Erotiker aller Zeiten enthüllt. Die Begeisterung Platons und die Leidenschaft Dantes einen sich in einer höheren Genialität.

Am Mediceerhofe zu Florenz war von Ficinio eine platonische Akademie gegründet worden, die zuerst nach zweitausend Jahren das Werk des Meisters und seines größten Schülers Plotin übersetzte und verstehen lehrte. Viele lasen und einige lernten, aber in Michelangelo allein ist der Geist des platonischen Griechentumes wahrhaft neu geboren und produktiv geworden; das platonische Ideal einer rein männlichen, ästhetisch und

seelisch vollendeten Kultur hat sich in ihm wieder belebt, der unbedingte Schönheitskult und die Liebe zum blühenden männlichen Körper, die aus den Dialogen spricht, ist wieder da, sie bildet Knaben und Jüglinge, deren gleichen nie mehr geschaffen wurde.

Fast alle jugendlichen Männergestalten Michelangelos — vielleicht mit Ausnahme des riesigen David — nähern sich vom entschieden Männlichen dem Mittleren, Allgemein-Menschlichen, und erhalten so für unser Empfinden weiblichen Charakter, ja, weisen einzelne bestimmte weibliche Merkmale auf. Ich erinnere vor allem an die Jünglinge der Sixtinadecke (die seelenerfülltesten Jünglingsgestalten, die es gibt), dann an Bacchus, Johannes, Adonis und die Figuren im Hintergrund der heiligen Familie zu Florenz. Cupido und David-Apollo (im Bargello) sind nahezu hermaphroditisch gebildet und sogar Adam und die bärtigen nicht vollendeten Sklaven der Boboligärten zeigen weibliche Einzelheiten. Ohne ins Spezielle einzugehen, mache ich besonders auf die Brüste und auf die Schenkelpartien aufmerksam und auf anderes, das geradezu den primären Geschlechtscharakter in Frage stellt (man betrachte daraufhin das Jünglingspaar oberhalb der erythräischen Sybille). Sie muten aus einer größeren Entfernung gesehen direkt weiblich an, während der Jüngling oberhalb Jeremias ein vollkommen hellenischer Ephebe ist. Dagegen finden wir unter allen seinen Gestalten — von zwei frühen, wenig selbständigen Madonnen und der Eva abgesehen — keine einzige verklärte Frau; sie haben alle etwas leidendbedrücktes, unliebliches oder ins Unendliche hinaus gerichtetes; einige alte Frauen — am auffallendsten die cumäische Sybille — zeigen völlig männliche Züge, männlichen Körperbau und riesenhafte Muskulatur. Das antike Ideal des Menschen, der weder Mann noch Frau ist, sondern Mensch schlechthin, des Hermaphroditen, ist in ihm wieder lebendig, aber auf einer höheren, seelischen Stufe. Sein Ideal ist wie das des Griechentums e i n Mensch, weder Mann noch Weib; alles Extreme, aber auch alles Besondere und Persönliche, die Menschheit im letzten Sinn

Störende soll, wenn nicht aufgehoben, so doch zurückgedrängt werden. Dieses Ideal ist uns fremd und sogar ein wenig verächtlich, denn das moderne Ideal sind zwei Menschen; aber es hatte gerade in der Verwischung des Geschlechtes und in der Betonung des Reinmenschlichen einen hohen kulturellen Wert: Die Jünglingsliebe des platonischen Kreises und Michelangelos ist eigentlich reine Menschenliebe, Liebe zum vollkommenen menschlichen Körper und zur vollkommenen Seele, deren reinste Harmonie man im heranwachsenden Jüngling fand. Ist es doch auch für uns außer Zweifel, daß nur in ihm männliche und weibliche Linien zugleich gegeben sind.

Wo Männerfreundschaft bei Kulturen und Individuen dominiert, ist sie sehr oft mit starkem, plastischem Sinn verbunden. Künstler und Dichter, die weniger musikalisch als plastisch veranlagt sind, haben nicht selten homosexuelle Neigungen. So ist es bei der ganzen griechischen Kultur (die wir ruhig unmusikalisch nennen dürfen), bei Michelangelo, Platen, Oskar Wilde. Dagegen ist die musikalische Richtung fast durchwegs mit Liebe zur Frau verbunden, unter allen großen Musikern weiß ich keinen, der zur erotischen Männerfreundschaft neigte, und ebensowenig unter den Dichtern, für die das Lied charakteristisch ist. Das einfache Strophenlied legt die Vermutung der Frauenliebe, das kunstvolle Versmaß, etwa der griechische Rhythmus, die Vermutung der Männerliebe nahe. — Ich möchte hier übrigens nur auf diesen Zusammenhang hindeuten, ohne weitere Konsequenzen daraus zu ziehen.

Aus den Gedichten, die Michelangelo an Tommaso dei Cavalieri gerichtet hat, schlägt einem die tiefe Sehnsucht nach Freundschaft und vollkommener Hingabe, vor allem aber nach Erwiderung der Zuneigung entgegen. Keine Schranke soll zwischen den Freunden stehen dürfen — „denn eine Seele lebt in zwei Gestalten". Diese Gedichte sind ruhig und ausgeglichen, ganz anders als seine übrigen.

Wenn beide füreinander liebend brennen,
Doch keiner selbst sich liebt, wenn jeder täglich
Zum höchsten Ziel den andern will begeistern —
(Deutsch von Sophie Hasenclever.)

Für Tomaso hat Michelangelo den Raub des Ganymed gemalt und noch im späten Alter verfaßte er Gedichte auf Cechino Bracci, der 17 Jahre alt gestorben war.

Daneben steht bei Michelangelo die Geringschätzung der Frauen, ohne die ja auch der klassische Griechengeist nicht zu denken ist.

So süß wie Mus ist dein Gesicht, o Schöne,
So glatt, als wär' ein Schnecklein drauf spaziert,
Wie Rüben zart, es gleichen deine Zähne
Den Pastinaken, und dein Auge stiert
So wie die Therialpflanze grün; ich wähne,
Durch solchen Glanz wird selbst ein Papst verführt.
Wie Zwiebeln weiß und blond sind deine Haare —
Erbarm dich schnell, sonst lieg' ich auf der Bahre!
(Hasenclever.)

Das platonische Element ist im reifen Mannesalter vor dem anderen großen in seiner Seele zurückgetreten. Über die formale Körperschönheit der antiken Statuen hinaus sind seine späteren Werke mit einem ganz besonderen, nur ihm angehörigen seelisch-leidenschaftlichen Momente geladen, wir empfinden seine Gestalten unmittelbar und im höchsten Grade von innen heraus flammend und erregt. Diese Gebilde sind eigentlich nicht mehr Menschen der Erde, ein Hauch von etwas Höherem, Ewigem umweht sie, das platonische Erbe, welches alles Irdische nur als geringes Sinnbild der ewigen Schönheit gelten läßt, wird von der Trauer um alles Menschenlos und der Glut der Erlösungssehnsucht befruchtet und verklärt. Und ihm erscheint als altem Manne Vittoria Colonna, ein Bild und Symbol aller göttlichen Vollkommenheit. Die Liebe, die ihn ergreift, wandelt sein ganzes Wesen um, kehrt es von der Erde ab und hebt es ins Religiöse. Seinem maßlosen Charakter entsprechend war

diese erste und späte Frauenliebe Anbetung und religiöser Schauder, eine Ekstase, die alles Irdische überflog. Ist für Michelangelo kein anderes Verhältnis mit dem geliebten Freunde als das völliger Hingabe und Gleichheit erträglich gewesen, so hat er sich vor der Herrin in den Staub geworfen und bis zur Selbstzerstörung erniedrigt. Es ist das Gefühl, das wir schon kennen und das seine unauslöschliche Spur in den Gedichten hinterlassen hat.

Dieses Buch der Gedichte ist von einer unvergleichlichen Sehnsucht nach der Vollendung der irdischen Schönheit und nach der Ewigkeit erfüllt, und einziges Symbol dieser metaphysischen Vollkommenheit ist ihm die geliebte Herrin. Alle Erdenschönheit ist nur ein unzulängliches Abbild der geahnten göttlichen, die in der Geliebten sichtbar wird. Durch ihre Schöpfung muß die Natur alle Kraft eingebüßt haben, sie ist dem Tode nah. Wir finden alle die bekannten Motive wieder: Er ist nichts vor ihr, unwürdig des Daseins, gleich dem Monde, der von der höchsten Sonne sein Licht empfängt. Ihre Liebe erst macht ihn zu etwas Besserem und lehrt ihn zugleich die Nichtigkeit alles dessen, was er bisher wert gehalten hat.

In Eurem Herzen wird, was ich ersinne!

und:

Ach wir irrt jeder, der da glauben wollte,
Mein Werk, gering und so vergänglich könnte
Je Eure Huld und Göttlichkeit erreichen.

Und so empfindet er ihre Liebe:

Denn von den höchsten Sternen quillt
Ein Leuchten nieder und erfüllt
Das Herz und facht ein Sehnen
— Liebe ist's!

In diesen Gedichten — die ihn zum großen Dichter machen müßten, wäre er nicht ein noch größerer Bildner — lebt eine Intensität des Gefühles, die nicht ihresgleichen hat. Wir lernen

in ihm die ganze Gefühlswelt der Vergöttlichung verstehen wie kaum noch einmal. Wenn wir nicht wüßten, daß Vittoria Colonna eine historische Frau gewesen ist, nicht viel jünger als Michelangelo und nach dem erhaltenen Porträt häßlich, mit einer großen männlichen Nase, so könnten wir versucht sein zu glauben, eine legendäre Erscheinung in ihr zu sehen wie in Beatrice Portinari oder in der Schöpfung Goethes. Und die Überzeugung, daß nur in ihr die wahre Vollkommenheit zu finden sei, tritt nun seiner Kunst gegenüber und wirft ihren entsetzlichen Schatten über sie.

„Michelangelo hat nicht anders über die Liebe gedacht als wie schon bei Plato geschrieben steht," sagt sein Freund und Biograph Condivi; aber noch mehr ist wahr: In der Brust Michelangelos hat die ungeheure Auseinandersetzung zwischen griechischem Schönheitskult und der Religion des Jenseits stattgefunden, er hat die reinste Blüte der Antike mit dem tiefsten Geist des Christentumes in Eins gebildet, Platon und Dante sind zu einem neuen Höheren geworden, der eroico furore seines Zeitgenossen Giordano hat eine Verkörperung gefunden. In der vergöttlichten Frau treffen die beiden großen Linien seines Lebens zusammen, die vollendete irdische Schönheit, zu der ihn das Geschick berufen hatte, und die alles übersteigende religiöse Sehnsucht, die letzte Grundkraft seiner Seele. Vittoria tritt ihm als Lösung der Weltendisharmonie entgegen, als eine Lösung, die er nicht erwarten durfte, als ein Wunder. Sie ist das größte Erlebnis seines großen Daseins, unter dem er fast zusammengebrochen ist. Mehr als einmal macht ihn der Gedanke an Vittoria jäh erstarren. In ihr hatte er Welt und Gott in Einem erschaut. Wie mußte das auf eine düstere Natur wirken, die bis ins Alter auf sich selbst geruht hatte und wenig Verständnis bei Gönnern und Freunden hatte finden können, der die Frauen nichts bedeutet haben? Nun war plötzlich ein Mittelpunkt da, nicht nur für sich selber, sondern für alle Zerrissenheiten des Daseins, für den ewigen Zwiespalt der irdischen mit der gött-

lichen Welt. Das ist nicht eine Jünglingsliebe, die ins Jenseitige hinauswächst, sondern der letzte Glaube eines einsamen Lebens, das nichts gekannt hat als Schönheit und Göttlichkeit. Und mit der Leidenschaft, die wir an ihm kennen, stürzt er sich ganz in das Neue, macht es sich zu seinem Schicksal und wirft Kunst und Welt von sich. Vor Vittoria hört er auf Bildner zu sein und wird Beter.

Wir verstehen den tiefen Unterschied zwischen dieser Anbetung und der eines Dante. Dante ist früh zum Dichtertum erweckt worden und hat das Bewußtsein der Ewigkeit gefunden. Er hat nie an der tiefsten Wahrheit, an der metaphysischen Bedeutung seiner Liebe gezweifelt; bei Michelangelo tritt die Altersliebe als letztes Ergebnis in ein Leben, das von Ruhelosigkeit verzehrt worden war. Die Anbetung dieses Frauenverächters ist fast eine Tat der Verzweiflung, nicht sicheres Ausruhen aus aller Zerrissenheit, Harmonie des Seins, sondern Quell neuer Erschütterungen. Sie stellt das ganze frühere Dasein in Frage und macht das Werk des Lebens nichtig. Denn vor diesem Neuen — der Vollkommenheit, die ihm in irdischer Gestalt entgegentritt — versagt die Kunst. Der größte Bildner hat nie einen Versuch gemacht, die Schönheit, die seiner Seele erschienen war, in Marmor oder mit dem Pinsel festzuhalten, denn er ist tief überzeugt, daß sie allem irdischen Mühen unerreichbar bleibt.

Vor Vittoria wird Michelangelo seiner selbst am tiefsten bewußt, in ihr findet seine Sehnsucht Richtung und Symbol; sie ist die Vollendung, um die er immer gerungen hat — und er verzweifelt an seiner Kunst. Die Einsicht, daß nur die ewige Idee der Schönheit wahrhaft gelte, alles Irdische aber vor ihr nichtig sei, wird stärker und quälender. Für viele Beispiele eines:

> Vom Ewigen kann die Schönheit sich nicht lösen,
> Wie sich vom Feuer nimmer löst die Hitze.

Ebenso wie die Nichtigkeit aller irdischen Kunst empfindet er die Nichtigkeit aller irdischen Liebe vor der hohen, metaphysischen:

Zum Himmel zieht es den, zur Erde jenen,
Dem ist die Seele, dem die Sinne Heimat.

Das Wort des Plotin ist in ihm lebendige Wirksamkeit geworden: „Die von dem Irdischen aus zur Erinnerung an das Intelligible gelangen, lieben den irdischen Gegenstand als das Bild des Intelligibeln, denen aber, die aus Unkentnis dieser Leidenschaft nicht zur Erinnerung gelangen, erscheint das Sinnlich-Schöne als Wahrhaft-Schönes."

Es ist nun ein überaus tragischer Prozeß, wie Michelangelo langsam an seiner eigenen Kraft und an der Kunst verzweifelt. Immer herrschender werden die Gedanken von der Vergänglichkeit alles Lebens und aller Erdenschönheit. Der religiöse Gedanke der Ewigkeit und der überirdischen Schönheit, der forma universale, bleibt letzte Zuflucht. Immer mehr grübelt er über Sünde und Erlösung, Gottmenschentum und Kreuzigung. Die geliebte Herrin ist einzige Verkünderin alles Ewigen geworden. Schwermut und Trauer lassen seine Seele nicht mehr frei, das einzig glückselige Los scheint ihm, gleich nach der Geburt zu sterben.

Michelangelo ist sich seiner tiefen Verwandtschaft mit Dante bewußt gewesen, er hat ein Exemplar der Göttlichen Komödie mit Handzeichnungen geschmückt — es ist verloren gegangen — und hat folgende Worte über Dante gesprochen:

Wär' ich wie er! Zu seinem Los geboren:
Verbannt, doch voll des Geistes und der Kraft,
Gern hätt' ich jedes Glück der Welt verloren!

Die Gemälde der sixtinischen Kapelle mit ihren plastisch gestalteten Gedanken von Bestimmung, Vergeltung und Ewigkeit sind einem Gefühl entstammt, ähnlich dem der Göttlichen Komödie, und ebenso wie dort ist hier die Schöpfung himmlischer und höllischer Geister aus der unendlichen Sehnsucht der Bildnerphantasie gequollen. Die menschliche und schöpferische Leidenschaft beider hat nur an dem Allergrößten und Universalsten

einen Gegenstand gefunden, um sich zu entäußern, die ewige Bestimmung des Menschen, Schicksal, Schuld und Vergänglichkeit, das Verhältnis der Welt zu Gott, die Liebe, die über alle Grenzen der Menschheit ins Ewige gesteigert ist — all dies ist ihnen gemeinsam. Aber Dante konnte widerspruchslos und im Einklang mit sich selbst das Weltbild schaffen, das ihm als wahrhaftiges Abbild der ewigen Weltordnung galt. Seine Welt ist ein in sich geschlossener Raum, hat einen Anfang und ein Ende, und sein Lebenswerk bleibt im Einklang mit der eigenen Seele und mit dem Kosmos. In Michelangelo lebt die viel tiefere tragische Zerrissenheit, die in nichts Ruhe finden kann als im Letzten, die das Letzte im Herzen trägt und zu gestalten begehrt — und der endlich auch das nicht Genüge leistet. Georg Simmel hat in einer tiefsinnigen Arbeit erkannt, wie über allen Gestalten Michelangelos die unendliche Schwermut liegt, die nicht zu befriedigen ist, weil die Gebilde seiner Kunst im tiefsten etwas sein wollen, was der Kunst verwehrt ist. Selbst die höchste bildnerische Verkörperung der Leidenschaft und der Sehnsucht zum Überirdischen kann seine Seele nicht stillen. Diese Tragik ist die über ihr Gebiet erweiterte Tragik des metaphysischen Erotikers, die wir schon kennen. Vermochte Dante noch an den absoluten Wert seines Werkes und an die Wahrheit seiner in der Ewigkeit vollendeten Liebe zu glauben — dieser Glaube ist ja die eigentliche Nahrung seines Daseins gewesen — so verliert Michelangelo endlich den Glauben an sein Werk: Kunst und Liebe sind ihm in ein Jenseits entschwebt, das er ahnen, aber nicht mehr erfassen kann. Sein Glaube ist nicht beseligende Gewißheit, Michelangelo hat immer nur die trübe Kehrseite erblickt, die Unvollkommenheit alles Irdischen, auch des Höchsten, seiner Kunst und seiner Liebe.

Shakespeare hat alles Menschliche zu gestalten vermocht und in diesem Tun volle Befriedigung gefunden. Michelangelos plastischer Schöpferkraft scheint keine Grenze gezogen zu sein, er besitzt alles, was der Künstler überhaupt besitzen kann — und

von Jahr zu Jahr fühlt er tiefer, wie unzulänglich dies alles doch ist. Er pocht an das eherne Tor der Menschheit, sein Meißel und sein Hammer zersplittern daran — und er verstummt in Gram. Jeder Genius ist einmal an dieses Tor gekommen und jeder hat sich hier zu legitimieren gehabt, hat hier sein tiefstes Wesen enthüllen müssen. Dante hat das Jenseitige in einer ungeheuren Vision zu empfangen versucht, Goethe ist scheu vor ihm zurückgewichen.

Wenn man die Propheten und Jünglinge der Sixtina betrachtet oder die gefesselten Männer im Louvre, die schier nicht mehr im Dasein verharren können und deshalb „Sklaven" der Erde sind, noch mehr aber die halbfertigen Sklaven der Boboligärten, die in wilder Sehnsucht nach höherer Existenz fast den Stein zerbersten; oder wenn man die letzten Sonette liest: so kann man ahnen, was das tiefste in diesem Mann gewesen ist: die Schwermut nicht mehr eines Einzelnen, sondern der ganzen Menschheit, die sich aufs Metaphysische gewiesen sieht und sich endlich nicht mehr selber täuschen will und kann. Vielleicht ist es die größte Tragik, daß der Künstler, dessen gleichen wir nicht kennen, auf sein Lebenswerk mit dem Blick der Verzweiflung schaut:

> Denn Geist und Kunst und Leidenschaft versinken,
> Unzählige Werke, immer neu und groß,
> Sind sterblich Tand nur vor des Himmels Gnade.

Und dem Vasari sendet er ein Sonett, das die Künstlerphantasie anklagt, die sich der Kunst ganz verschrieben hat —

> Trug ist, was wir hienieden so ersehnen!

Er nennt den Glauben „die Gnade aller Gnaden" — denn er hat niemals seine tiefste Gewißheit besessen.

Den letzten Sonetten hat Michelangelo sein Herz ganz anvertraut. Wir schauen in dies einsame und heroische Alter, das von dem Gedanken an Tod und Vergänglichkeit überschattet ist. Alle Bezirke seiner Seele haben sich umdüstert, die Kunst ist

wertlos, die Liebe wird Trauer, der Gedanke der Nichtigkeit rankt sich um das Bild der Herrin wie ein Kranz aus schwarzem Lorbeer. Der Greis denkt an sein Leben zurück und findet

Nicht einen Tag, der wirklich mein gewesen!

Dieser Mensch der höchsten Schöpferkraft wirft sich vor, seine Zeit vergeudet zu haben.

Michelangelo hat niemals genesend einen Dankgesang an die Gottheit richten können, wie Beethoven doch einmal oder zweimal. Er hat niemals eine Stunde wahrhafter innerer Ruhe gekannt. In ihm sehen wir das metaphysische Weltgefühl, welches der Frauenvergöttlichung (neben dem erotischen) zugrunde liegt, großartig und auf höherer Stufe wieder: Nicht nur die Liebe, sondern das ganze Dasein wird in sich selbst als unvollendbar empfunden und weist über die Welt hinaus in ein Jenseits. War es zuerst die irdische Frauenliebe, die sich nicht zu erfüllen vermochte — so ist es jetzt alles Bestehende, das erst jenseits seiner Grenzen, in einer metaphysischen Existenz höchsten Sinn und letzte Wahrheit erringt. Die Tragik der metaphysischen Liebe hat sich zur höchsten Tragik des Lebens ausgeweitet.

3. Verfälschungen der metaphysischen Erotik

Ich habe bisher nur von den Gefühlen des **M a n n e s** gesprochen; und nun wären noch zwei Fragen zu beantworten. Erstens: Wie sich denn die Frauen selbst in der erhabenen Stellung gefühlt haben, die ihnen vom Manne angewiesen worden ist; dann aber die wichtigere: ob nicht auch die Frauen dieser Zeit in ihrem Liebesempfinden etwas aufzuweisen haben, das ungefähr der Vergöttlichung entspricht. Das erste erledigt sich kurz. Es ist den Damen selbstverständlich nicht unangenehm gewesen, von ihren Anbetern gepriesen und erhöht zu werden. Aus einem Gedichte der begabten provenzalischen Gräfin Beatrix

von Die, das echte Trauer wegen der Untreue des Freundes verrät, wird deutlich, daß diese Frau — und zweifellos viele andere mit ihr — für bare Münze genommen hat, was verzückte Sänger über sie verkündeten. Wieder einmal hat die Frau die Stellung akzeptiert, die ihr vom Manne zugeteilt worden ist, diesmal nicht als Dienerin, sondern als vollkommenes, gottähnliches Wesen, sie ist bereit, sich selbst als Ideal zu empfinden. Gräfin Beatriz legt sich die Eigenschaften, die ihr von den Sängern angedichtet worden sind, wie feststehende Tatsachen selber bei:

> Ich möchte schweigen und doch muß ich singen,
> Denn mein Geliebter schafft mir bittres Leid
> Und ist doch meine ganze Seligkeit.
> Nicht meiner Huld und Sälde will's gelingen,
> Daß ich ihn halte — Schönheit und Verstand,
> Mein hoher Wert — ich kann ihn nicht bezwingen.
> Es ist, als wär' mir alles dies entwandt.

Interessanter als dieser psychologische Mißgriff der besungenen Damen ist aber die Frage, ob das weibliche Liebesgefühl nicht etwa eine Anbetung des Mannes hervorgerbacht hat. Die Antwort lautet kurz und klar: Nein. Es gibt nicht einmal Ansätze zu einer Parallelerscheinung, weder in der besprochenen Zeit noch früher oder später. Die tiefe und tragische Zerrissenheit, die das Mittelalter in die Menschenseele gebracht hat und als dessen eines Ergebnis wir die seelische Frauenliebe kennen gelernt haben, ist an den Frauen spurlos vorübergegangen.

Man könnte daran denken, daß die Jesusliebe, die von Nonnen des Mittelalters und späterer Zeiten verbürgt ist, eine Art Anbetung des Mannes darstellt; wenn wir aber die berühmten und die mehr im Schatten gebliebenen frommen Frauen und Asketinnen betrachten — was sogleich geschehen wird — so finden wir nichts eigentlich Seelisches, sondern nur versteckte und meist krankhafte, bis zur offenkundigen Hysterie entartete Sinnlichkeit. Die Zeit der Zerrissenheit und der metaphysischen Liebe ist an den Frauen vorbei gegangen, ohne sie innerlich zu berühren,

und schon jetzt muß uns wahrscheinlich werden — was später außer allen Zweifel gesetzt werden soll — daß das Liebesleben der Frau im strikten Gegensatz zu dem des Mannes keine Entwicklung und daher auch keine Geschichte hat. Es ist Natur und in seiner Art vollkommen, heute wie am ersten Tag.

Wenn wir uns nun zu den „Mystikerinnen" wenden, so finden wir bei ihnen eine Art Nachahmung oder Vorspiegelung von metaphysischer Erotik, die ziemlich leicht zu durchschauen ist und die auch der Laie in ihrer pathologischen Bedingtheit erkennt. Kein reiner, sondern ein unreiner Geist erfüllt diese Frauen; sie sind pervertiert sinnlich und glauben seelisch Liebende zu sein. Ganz im Gegensatze zu dem Streben mancher Männer, die ihre Liebe in den Himmel heben, um sie rein zu bewahren, und mit ihrem religiösen Gefühl in Eins bilden, dienen der Sexualität dieser Frauen, der eine natürliche Befriedigung (meistens mit eigenem Willen) versagt wird, alle Gestalten und Symbole der Religion als Ableitung und Folie. Die minnende Seele, die sich ins Brautgemach begibt, um mit dem himmlischen Bräutigam im Bettlein zu schwelgen — das ist die durchsichtige Hülle dieser mit religiösen Vorstellungen verschleierten Begier. Frauen haben ähnliche Situationen auch in Bildern dargestellt, die an sinnlicher Leidenschaft nichts zu wünschen übrig lassen, sogar der aus der Tristansage bekannte Liebestrank fehlt nicht.

Das Material ist reich und auch schon teilweise im vorangehenden berührt worden. Von den unzähligen Nonnen zu reden, die in alter und neuer Zeit Jesus als Gemahl im Kämmerlein ihrer Seele empfangen und dies mit mehr oder weniger glühenden Worten geschildert haben, wäre Überfluß. In der Zeit der großen mystischen Begeisterung (12. und 13. Jahrhundert) geht diese krankhaft entartete Gottesliebe wie eine dunkle Begleiterscheinung neben der echten Mystik einher. Ganze Nonnenklöster wurden von hysterischen Epidemien ergriffen, die Frauen wanden sich in Krämpfen, kasteiten sich gegenseitig, sangen Tag

und Nacht und hatten Visionen aller Art, was natürlich alles auf die Liebe Gottes, beziehungsweise die Versuchungen des Teufels geschoben wurde. Unter die bemerkenswerteren Erscheinungen jener Zeit, deren Kunde bis zu uns gedrungen ist, gehört Christine Ebner, die Verfasserin des Buches „Von der Gnaden Überlast"; sie marterte sich seit ihrem 12. Jahr, empfing zur Zeit der Geschlechtsreife die Umarmung Christi und wähnte sich von ihm schwanger, was sie alles sehr ausführlich beschreibt.

Die berühmtesten Heilandsbräute sind romanischer Rasse, alle Schulbeispiele für Hysterie und schon längst von den Psychiatern mit Beschlag belegt worden. Die Jesusliebe Katharinas von Siena (1347—1380), einer klugen Politikerin, die mit leitenden Staatsmännern im Briefwechsel gestanden hat, charakterisiert sich in Stellen wie der folgenden: „Ich will also, daß ihr euch einschließet in die geöffnete Seite des Sohnes Gottes, die eine offene Flasche ist, von Duft so erfüllt, daß die sündigen Dinge wohlriechend werden. Dort ruht die Braut auf dem Bette des Feuers und des Blutes. Dort wird sichtbar und geoffenbart das Geheimnis des Herzens des Sohnes Gottes. O überfließende Schale, die du tränkest und berauschest jedes liebeerfüllte Verlangen!" — „Ich möchte den Leib meines Herrn! — Und sieh, es erscheint ihr herrlicher Bräutigam, öffnet seine Seite und sagt zu ihr: Nun trink so viel Blut, als du selber willst." — Aus solchen unklaren Bildern und halbfertigen Gefühlen — Dinge, die oft mit Unrecht „mystisch" genannt werden, aber in Wahrheit nur chaotisch sind, und Anschauungen mit bildlosen Gefühlen und unreinen Trieben durcheinandermengen — spürt man den sexuellen Grundton und die geradezu blutrünstige Phantasie deutlich heraus. Sehr irdisch und pervers liest sich folgender Bericht, der für eine junge Heilige immerhin stark ist: Katharina besuchte einen zum Tode verurteilten Jüngling im Kerker; er hoffte Rettung von ihr und lehnte sein Haupt an ihre Brust. „Da fühlte ich eine tiefe Freude und einen Geruch seines Blutes, und es war nicht ohne einen Geruch des

meinigen, das ich für den süßen Bräutigam Jesus zu vergießen wünschte." Dann erzählt sie ein Gespräch mit dem Delinquenten, das zwar sehr fromm aussieht, das man aber besser anders deutet, schließlich legt sie sogar ihr Haupt auf den Block, ehe er daran kommt. Und sie empfängt ihn mit den Worten: „Zur Hochzeit, mein süßer Bruder!" Er stirbt mit ihrem Namen auf den Lippen und sie weiß sich nun nicht zu fassen vor Begeisterung; Christus mit blutenden Wunden erscheint ihr, „und wie der Jüngling dahingeschieden war, ruhte meine Seele in so großen Freuden aus und in solchem Dufte des Bluts, daß ich mich nicht entschließen konnte, das Blut wegzuwaschen, das von ihm auf mein Gewand gekommen war." — Man muß aber doch immer wieder hervorheben, daß solche Naivitäten in der primitiven Psychologie der Zeit begründet sind. Gelehrte Männer haben Erstaunliches geleistet — wie hätte ein Mädchen, das nicht einmal schreiben konnte, mit ihrem durch Hysterie verwirrten Verstand zwischen dem mitleidigen Wohlgefallen an einem sterbenden Jüngling und der Liebe zum Blut Christi (das sie sich doch natürlich als eine duftende und berauschende Flüssigkeit vorgestellt hat) scheiden sollen?

Den größten Ruhm, schon durch ihre oftmalige Darstellung in der bildenden Kunst, genießt die heilige Therese (Teresia de Jesus), eine spanische Nonne (1515—1582). Sie hat in der Jugend schwere Krankheiten durchgemacht und ist einmal schon für tot angesehen worden. „Bevor ich eine Empfindung von der Gegenwart Gottes hatte," erzählt sie, „hatte ich sehr anhaltend eine zärtliche Empfindung gefühlt, welche man, wie mich bedünkt, teilweise selber hervorzubringen imstande ist (!), ein Vergnügen, das weder ganz sinnlich noch ganz geistig ist, aber durchaus von Gott gegeben." — In ihrer Lebensgeschichte beschreibt sie vier Stufen des Gebetes, die immer näher zu Gott führen. „Alles bleibt hinter der Wonne zurück, welche der Herr in dieser ihrer Verbannung eine Seele genießen läßt." — „Die Freude ist so groß, daß es zuweilen nur an einem Pünktlein

zu fehlen scheint, um die Seele aus dem Leib völlig abscheiden zu lassen." — „Wenn die Seele auf diese Art Gott sucht, empfindet sie unter höchsten Liebeswonnen, wie sie fast gänzlich die Kraft verliert und eine Art Ohnmacht über sie kommt, so daß ihr der Atem und alle körperlichen Kräfte dergestalt ausgehen, daß sie die Hand nur unter heftigen Schmerzen bewegen kann." — Die Wonnen werden sehr ausführlich und ganz sinnlich geschildert, hysterische Zustände, wie Schmerzkrämpfe und Halluzinationen werden als religiöse Phänomene hingestellt, Ohnmachtsanfälle gelten ihr als Vereinigungen mit Gott. „Es ist ein Jammer, was man mit Beichtvätern auszustehen hat, die sich hierauf nicht verstehen!" — seufzt sie einmal.

Therese erzählt ihr Leben mit der bekannten breiten Selbstgefälligkeit der Hysterikerinnen. Häufig hat sie Visionen der Gestalt Jesu, an der ihr besonders die schönen Hände auffallen. Er stellt sich neben sie und spricht: „‚Du siehst mich hier, meine Tochter, ich bin es, zeige deine Hände.' — Es kam mir vor, als nehme er dieselben und lege sie in seine Seite. Er spricht: ‚Schau meine Wunde, du bist von mir nicht getrennt, überstehe das kurze Leben' " usf. — Einmal erscheint ihr ein Engel, von dem sie folgendes zu berichten weiß: „Er war nicht groß, sondern klein, sehr schön, sein Angesicht so feurig, daß es schien, als gehörte er zu den erhabensten Engeln, welche, wie es scheint, ganz glühen; . . . in seiner Hand erblickte ich einen langen Wurfspieß von Gold und an der Spitze ward eine kleine Flamme sichtbar. Es schien, als ob er mir den Pfeil mehrmals durch das Herz stieße; derselbe drang bis ins Innerste, das er beim Herausziehen gleichsam mit sich nahm, er ließ mich alsdann in großer Liebe Gottes ganz entzündet. Der Schmerz war so heftig, daß ich Seufzer ausstoßen mußte. Die Süßigkeit, welche dieser überaus große Schmerz erzeugt, ist so überschwänglich, daß man nicht wünschen kann, denselben los zu sein, und die Seele sich mit nichts Geringerem als Gott begnügt. Es ist kein leiblicher, sondern ein geistiger Schmerz, obwohl der Leib davon vielfach er-

griffen wird, und zwar zuweilen sehr stark. Die kosende Begegnung zwischen Gott und der Seele ist so süß, daß ich zu seiner Güte flehe, er möge sie denjenigen kosten lassen, der da denken könnte, ich lüge."

Vielleicht hat niemals eine Hysterikerin ihre Zustände so gut dargestellt; die Kunst, jeden Gedanken, jedes Gefühl und jede Körperempfindung in Wollust zu tauchen, ist von Therese auf den Gipfel des Raffinements geführt worden. Dazu stimmt sehr gut, daß sie (in einem Brief an den Pater Rodrigue Alvarez) behauptet, sexuelle Gefühle seien ihr überhaupt unbekannt und sie wisse nichts von ihrem Körper. —

Es geht uns hier nichts an, wie weit diese und viele andere ähnlich fühlende Frauen als pathologisch zu bezeichnen sein mögen; bei ihnen allen ist ein unklares weibliches Hingebungsbedürfnis vorhanden, das auf einen jenseitigen Gegenstand bezogen wird, sei es nun, weil sich kein geeigneter diesseitiger findet, oder weil der Trieb von Anfang an abnorm gewesen ist. Immer bleibt es bei inhaltloser schwärmerischer Verliebtheit und verzückten Zuständen. Sie alle brennen in Jesusliebe, sehen die süßen Wunden des Heilands usf.; niemals ist auch nur eine Spur von Produktivität des Gefühls zu entdecken. Während die Himmelskönigin eine freie Schöpfung von seelisch liebenden Sängern und Mönchen gewesen ist, — die wenigen Verirrungen kommen nicht in Betracht, — trifft man bei allen den Frauen — und es sind sehr begabte darunter — nichts, was sich dem an die Seite stellen ließe. Sie ahmen die metaphysische Erotik nach und verfälschen sie, an Stelle der seelischen vergöttlichenden Liebe herrscht der sinnliche Trieb, der anmaßend über die Erde hinausgreifen möchte und doch nur verirrte Brunst ist und nichts Positives hervorzubringen vermag.

Nicht um ihrer selbst willen, sondern nur zur Abgrenzung meines Themas habe ich diese Erscheinungen herangezogen, denn nicht selten werden sie mit wahrer Mystik und Gottesliebe vermengt. Nennt doch ein Geist wie Schopenhauer diese „Heiligen"

in einem Atem mit deutschen Mystikern und indischen Philosophen, ihm ist Frau von Guyon „eine schöne und große Seele, deren Andenken mich stets mit Ehrfurcht erfüllt"! — Und es ist doch außer allem Zweifel, daß nicht der eingebildete Gegenstand der Liebe entscheidet, sondern das Gefühl des Liebenden: Der Sexualist kann Gott und der Jungfrau mit dem Brand der Sinne nahen, dem Liebenden wird die Frau des Alltags göttlich. —

Auch bei einigen echten Mystikern und metaphysischen Erotikern finden sich stark geschlechtliche Elemente. Oft genug bemächtigt sich die gehemmte Sexualität des ganzen Wesens und wird als höchster Affekt religiös gedeutet. Der geschlechtlich Erregte schiebt seinem Zustand Bilder aus der religiösen Welt unter. Bernhard von Clairvaux, Jacopone da Todi, Novalis haben in diesen Vermengungen Absonderliches geleistet. Dem Novalis ist das irdische Blut „himmlisches Blut" geworden, die Wollust des Menschen ist Wollust der Welt, und weil die Welt ein Leib ist, bedarf die Wollust keiner Zweiheit mehr, sondern die kosmisch gewordene Sexualität herrscht über Menschheit, Gott, Christus und Universum. Der Hymnus „Wenige wissen das Geheimnis der Liebe" ist die Verewigung der Wollust. Und wenn der Liebestod die Verewigung der Liebe bedeutet, die sich auf Erden nicht genug tun kann, so ist hier sein Gegenstück — im letzten Sinn Orientalismus.

> Einst ist alles Leib,
> Ein Leib.
> In himmlischem Blute
> Schwimmt das selige Paar.

Nur ein ganz genialer Dichter konnte diesen dem europäischen Menschen innerlich fremden Gefühlen eine neue Bildersprache finden. Dem Novalis hat die Sinnlichkeit der Erde nicht genügt, vom Menschen gelöste Wollust, sozusagen Wollust an sich, das ist sein Traum und seine Religion gewesen — die größte

Schöpfung, welche die ins Kosmische gesteigerte Sexualität jemals hervorgebracht hat. —

Es wird nun ganz klar geworden sein, daß das erotische Leben des Menschen zwei Wurzeln hat, die einander von Anbeginn an fremd sind: den Geschlechtstrieb und die persönliche Liebe. Gerade in der Liebe zu etwas Überirdischem, die so schwer zu fassen und zu verstehen ist und in der so verschiedenes durcheinanderläuft, wo die reine Gottesliebe des Pater profundus und des heiligen Franz mit Erzeugnissen des mißleiteten Geschlechtssinnes zusammenzutreffen scheint: gerade hier muß der innere Gegensatz beider Grundphänomene einleuchten, hier können wir aber auch verstehen, daß sie immer wieder in der Wirklichkeit und von Theoretikern vermengt worden sind.

Dritte Stufe:
Die Einheit von Geschlechtstrieb und Liebe

1. Die Sehnsucht nach der Synthese

Die beiden erotischen Grundelemente sind bis in die neue Zeit ohne innere Vereinigung nebeneinander hergegangen. Immer hat die Sexualität in allen ihren Formen bestanden, der Genuß ist letztes Ziel aller zwischengeschlechtlichen Beziehungen; daneben hat es, selten und in verschiedenen Graden, eine seelische Liebe gegeben, von der ich Zeugnisse angeführt habe.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist nun, zuerst zaghaft, dann aber entschiedener, die Sehnsucht aufgetaucht, in der Persönlichkeit der Geliebten die einzige und eigentliche Quelle alles erotischen Fühlens zu finden, nicht mehr zweierlei in sich zu bergen, Sinnlichkeit und Liebe, sondern alle Erotik als Einheit zu begreifen. Körper und Seele sollen von der Persönlichkeit in einer höheren Synthese gebunden werden. Dieses Gefühl hat um die Zeit der französischen Revolution — etwa mit Rousseau und Goethes Werther — eingesetzt, ist in der Romantik fortgebildet worden und stellt die typische Form der modernen Liebe dar, die ihre Möglichkeiten noch nicht erschöpft hat und noch heute nicht als vollendet gelten kann. Es ist das große Problem der Gegenwart auf erotischem Gebiete, der Kern ihrer viel beredeten „sexuellen Frage" (oder wie man es sonst noch nennen mag), diese ersehnte Einheit, die gleichbedeutend wäre mit dem Sieg des Persönlichsten im Menschen über die Einseitigkeiten des Leibes und der Seele, herzustellen und nicht mehr zu verlieren. Das Charakteristikum dieser dritten Form der Erotik ist die völlige Überwindung des Lustmomentes durch die Liebe, die Aufhebung des Sexuellen, Gattungsmäßigen im Seelischen, Persönlichen. Die körperlich-seelische Einheit der Geliebten ist so sehr höchste erotische Realität, daß eine Grenze zwischen Seele und Sinnen nicht mehr

gemacht werden kann, die körperliche Vereinigung wird im extremen Fall — der kaum allzu selten ist — nicht mehr als etwas Besonderes, als etwas spezifisch Lustvolles bewußt, sie nimmt keine ausgezeichnete Stellung im ganzen erotischen Komplex ein, und damit ist die Lust, das allgemeine Erbe der Tierwelt, von der Persönlichkeit, dem Schatz des Menschen, überwunden. Es ist für die erste Stufe charakteristisch, daß das eine Element des erotischen Lebens, die Lust, sehr entschieden vorherrscht (dieses Stadium hat natürlich nie aufgehört weiter zu bestehen), sowohl die physiologische Lust der Berührung und Umarmung, als auch die ästhetische Freude an der Schönheit des menschlichen Körpers. Die zweite Stufe stellt diejenigen seelischen Eigenschaften in den Vordergrund, die hoch gehalten werden, Tugend, Reinheit, Güte, Weisheit usf., weil die Liebe alles Vollkommene in der Menschenseele erlöst und umfaßt. Im dritten Stadium ist eigentlich beides, Lust und seelische Liebe, als etwas Gesondertes aufgehoben, die Persönlichkeit der Geliebten in ihrer individuellen Bestimmtheit allein ist vorhanden, sie bringe Lust oder nicht, sie sei gut oder schlecht, schön oder häßlich, weise oder einfältig. Die Persönlichkeit ist dem Prinzip nach einzige und höchste Quelle aller Erotik geworden. Es gibt in diesem Stadium keine Herrschaft des Mannes über die Frau — wie in der Sexualität —, keine Unterordnung des Mannes unter die Frau — wie in der anbetenden Liebe —, sondern nur völlige Gleichordnung beider Geschlechter, völlige Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen. Ist die Sexualität unendlich wie die Materie, die seelische Liebe ewig wie das metaphysische Ideal — so ist die Synthese menschlich und persönlich.

Vor dem 18. Jahrhundert besteht dieses neue Liebesgefühl als Kulturerscheinung nicht; wohl aber könnte man hier und da Vorahnungen und Anklänge daran finden: schon einige der älteren deutschen Minnesänger (wie der Kürnberger und Dietmar von Aist), denen die romanische Form der Liebesdichtung noch nicht recht geläufig gewesen ist und die dem Volkslied nahe stehen,

verraten manchmal — und zwar besonders wenn die Frau spricht — ein Gefühl, ähnlich wie unsere heutigen sentimentalen deutschen Volkslieder. Bei Albrecht von Johansdorf treffen wir z. B. in folgenden Versen diese Gegenseitigkeit der Liebenden an, die für die moderne Erotik bezeichnend ist:

> Wenn sich Herz zu Herz gefunden
> Und ihr Minnen treulich ist,
> Da soll niemand scheiden, dünkt mich,
> Bis der Tod sie voneinander reißt.

Noch entschiedener modern ist dieses volkstümliche Lied empfunden:

> Nur das allein ist Minne:
> Zwei Herzen in einem Sinne.
> Zwei Lieb' ein Lieb', und das nur so,
> Daß beide sind ihres Glückes froh.
> Im Leid ein Leid
> Ohn' alle Unterschiedenheit. (Obermann.)

Walther von der Vogelweide hat wohl die zeitgemäße Auffassung der Liebe als Quelle alles Guten und Edlen übernommen („Sagt mir jemand, was ist Minne?"), sie aber doch niemals ganz akzeptiert:

> Minne ist zweier Herzen Freude,
> Teilen beide gleich, so ist die Minne da. (Carl Pannier.)

Als noch älteres Zeugnis könnte man die Definition der Ehe bei dem Scholastiker Hugo von St. Viktor, der der mystischen Richtung nahesteht, anführen: „Die Ehe ist die Freundschaft zwischen Mann und Frau."

Ich kann nicht alles kennen, aber ich glaube nicht, daß es vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Zeugnisse von Männern gibt, die ganz entschieden die einheitliche persönliche Liebe der dritten Stufe bekundeten. Man darf vielleicht sagen, daß die starke Spannung zwischen Sinnlichkeit und seelischer Liebe im Lauf der Jahrhunderte nachläßt, daß die Sinnlichkeit nicht mehr

so sehr als teuflisch und die Liebe weniger als himmlisch empfunden wird; aber im Prinzip hat sich nichts geändert. Nur auf die Frauenbildnisse des Leonardo da Vinci muß hingewiesen werden, der wohl als erster die Synthese künstlerisch geahnt, wenn nicht vollzogen hat. Die Ausnahmestellung, die man seinen Frauen — besonders der Monna Lisa — zuzuschreiben geneigt ist, liegt zweifellos in diesem unzeitgemäßen Gefühlsbestandteil. Wir dürfen es glauben, daß Leonardo auch als Erotiker weiter gehalten hat als andere; aber er ist vereinzelt geblieben.

Die drei Stufen des Liebeslebens gelten nur für den Mann. Sein Gefühl ist von der Tierheit zur Göttlichkeit geflogen, um dann langsam irdisch zu werden, sein Gefühl allein hat eine Geschichte. Die Frau ist von allem, was ihn ergriffen, erschüttert und gewandelt hat, unberührt geblieben. Sie ist im Verhältnis zum Manne noch heute, was sie seit je gewesen ist: Natur. Immer ist ihr der Geliebte alles in Einem gewesen, sie hat ihn niemals bloß als Mittel zum sinnlichen Genuß gewertet, noch auch jemals zu ihm wie zu einem höheren Wesen in rein seelischer Liebe aufgeschaut, ihm hat jederzeit ihre unteilbare Liebe gegolten, die Körper und Seele in naiver Einfalt nicht zu scheiden weiß. Was dem Manne letzte erotische Sehnsucht ist, was er sich langsam und schwer erringen mußte und was er heute noch nicht ganz besitzt: über Sinnlichkeit und Seele hinaus ein Neues entstehen zu lassen, das ist den Frauen selbstverständlich. Ihnen, denen die Liebe eigentlicher Beruf ist, wird geschenkt, was die größten Männer mühsam und nur halb erkämpfen. Der tiefe Dualismus bleibt ihnen innerlich fremd, in der Einfachheit und Sicherheit des Instinktes, der keine Entwicklung hinter sich hat und daher auch nicht die Gefahren der Verirrung und des Atavismus birgt, ruht die Größe der Frauen — aber auch ihre Beschränkung. Denn die Kluft zwischen persönlicher Liebe und Geschlechtstrieb ist ihnen kaum bewußt. Wo es anders ist, da gibt es zwar hin und wieder geistige Größe (wie bei der Kaiserin Katharina von Rußland

und bei manchen Künstlerinnen), fast immer aber nur Krankhaftigkeit, Zerrissenheit und Unproduktivität des Fühlens. Der natürlichen Frau erscheinen die Phänomene der zerspalteten Erotik, die wir beim Manne gefunden haben (und noch weiter finden werden), unbegreiflich, ja unheimlich. Es versteht sich ihnen eigentlich immer von selbst, daß alle Erotik nur einheitlich sein kann, so daß die dritte Stufe als die Sanktionierung des weiblichen Fühlens betrachtet werden darf. Auch heute, wo so viel Redens von der „modernen Frau" und ihren Wünschen umgeht, ist die Frau noch immer im Gefühl abgeschlossen, ist Ruhe und Problemlosigkeit gegenüber der Vielfalt und Zerspaltenheit des Mannes. Ebenso wie die rein seelische Anbetung gehört die undifferenzierte sexuelle Begehrlichkeit, aller Hysterie ungeachtet, noch heute zu den Seltenheiten und wird wie eine Ausnahme von der Norm empfunden.

Ist also die körperlich-seelische Einheit die Grundtatsache der weiblichen Erotik, so verhält es sich beim Manne anders. Ich glaube, daß die hierher gehörigen Erscheinungen besser verstanden werden können, wenn man das allmähliche Entstehen der erotischen Elemente beobachtet. Der primäre Geschlechtstrieb ist bei der Frau übers ganze Wesen verbreitet und hat sich ohne entschiedene Schwankung und Veränderung geläutert; beim Manne ist er immer nur auf abgegrenzte Bezirke seines körperlichen und seines seelischen Lebens beschränkt geblieben, etwas Neues, die seelische Liebe, hat hinzukommen müssen, damit die endgültige Form der persönlichen Liebe erreicht werde. Dieser Besitz ist bei ihm etwas Höheres als bei der Frau, weil er das Ergebnis eines langen Ringens darstellt, weil sich hier eine Aufgabe erfüllt hat, an der noch heute der Kampf und der Schmerz der Jahrhunderte hängen. Das Wort „Genießen macht gemein" ist jetzt Erlebnis geworden.

Ich will nun einige historische Einzelheiten über die Erotik der Frauen anführen. Sogar aus der griechischen Antike läßt sich ein Beispiel für die unteilbare Liebe der Frau in Alkestis

erbringen, die ihrem Gatten so ganz hingegeben ist, daß sie freiwillig den Tod auf sich nimmt, um ihm das Leben zu verlängern. Was die Eltern nicht vermögen, das hat die liebende Frau getan. Die „Alkestis" des Euripides bringt ein Gefühl zur Darstellung, das uns verwandt anmutet. — Ähnlich verhält sichs mit Penelope, der treuen Dulderin.

In der Zeit, da im Manne die seelische Liebe langsam und unter schweren Wirrnissen, begleitet von Narrheiten und lateinischen Traktaten, entstanden ist, hat die Frau schon das Gefühl besessen, das wir als modern empfinden. Hierfür sollen drei gewichtige Zeugnisse angeführt werden. Die auf bretonischen und walisischen (keltischen) Motiven beruhenden Lais der altfranzösischen Dichterin Marie de France atmen ein zartes sentimentales Liebesgefühl, das unserer volkstümlichen Poesie nahe kommt. Wir lesen von ganz einfachen Empfindungen, von Liebessehnsucht und Liebesleid. Die rührende Geschichte von Lanval und Ginevra ist da und eine Episode von Tristan und Isolde —

> **De Tristan et de la reïne,**
> **De leur amour qui tant fut fine,**
> **Dont ils eurent mainte dolour**
> **Puis en moururent en un jour.**

Im Gegensatze zu der gleichzeitigen provenzalischen reifen und raffinierten Kunst, zu dem ganzen gelehrten Rüstzeug der Liebe spricht hier ein naives Empfinden. Ein Baron will keinem seine Tochter geben außer dem, der sie in seinen Armen auf den Gipfel eines Berges zu tragen vermöchte, denn er weiß, daß dies unmöglich ist. Keiner hat die Kraft, jeder muß sie auf halbem Weg niedersetzen. Aber der heimlich Geliebte geht in die Welt und findet nach jahrelangem Suchen einen Zaubertrank, der seine Kräfte ins Überschwängliche steigern soll. Er kehrt heim und beginnt, mit der Geliebten im Arm, den mühseligen Weg. Und die Liebe macht ihn so froh und stark, daß er des Trankes spottet. Sie aber fühlt, wie seine Kräfte schwinden — „Trink

doch, Freund!" — „O, mein Herz ist stark! Ich will nicht so viel Zeit verschwenden!" — Und wieder: „Trink jetzt, Freund! Dein Arm erlahmt!" — Er aber will sie nur noch aus eigener Kraft gewinnen und erreicht wirklich den Gipfel, um tot niederzusinken. Sie neigt sich und küßt ihm Aug' und Mund und stirbt mit ihm.

Seht, dieses ist der Liebe Art,
Daß keiner seinen Sinn bewahrt!

Wir erkennen die neue Form der Liebe, die gegenseitige Hingebung, und wir finden in dieser einfachen Erzählung und in den oben angeführten Versen auch schon den Gedanken der Vollendung dieser Liebe — der sich erst sechshundert Jahre später erfüllen sollte —, den Gedanken des gemeinsamen Sterbens, des Liebestodes. Er ist der keltischen Seele entsprossen, wie die Frauenanbetung der romanischen (die germanische hat an der Ausbildung beider ihr Teil). Dieser Traum von der Vollendung der Liebe ist der Traum der früh unterdrückten keltischen Rasse, die ihre ganze Seele in Träume gelegt und manchen von solcher Innigkeit und Naturliebe hervorgebracht hat, daß wir noch heute davon erschüttert werden.

Dann gibt es drei Liebesbriefe eines deutschen Mädchens in lateinischer Sprache aus dem 12. Jahrhundert. Mit wahrhaft ergreifenden Worten sagt sie dem Geliebten, daß er nimmer aus ihrem Herzen gerissen werden kann. „Ich wende mich zu dir, den ich in meines Herzens Innerem eingeschlossen trage." Sie verspricht ihm ewige Treue und verlangt ewige Treue wieder. „Du allein bist mir aus Tausenden erwählt, du allein bist mir genug, an meiner Liebe wird es dir niemals fehlen. Ich hab' mich dir vertraut, all meine Hoffnung hab' ich in dich gelegt." Sie schließt: „Ich hätte noch mehr gesagt, aber es ist nicht nötig —" und nun folgen die unvergleichlichen deutschen Verse:

Du bist mein, ich bin dein,
Des sollst du gewisse sein.

Du bist verschlossen in meinem Herzen,
Verloren ist das Schlüsselein.
Du mußt immer drinnen sein.

Der dritte Brief geht Schritt für Schritt, wie zögernd, aus dem steifen Latein in ein herzliches einfaches Deutsch über. — Der Mann aber antwortet plump und mit sonderbaren Worten, die erkennen lassen, wie unsicher er sich fühlt: „Du hast an das Menschenhaupt einen Pferdehals gefügt und der schöne Frauenleib läuft unten in einen häßlichen Fisch aus". — Es scheint, daß sie voneinander gehen müssen.

Das ergreifendste Beispiel aus dem Mittelalter ist aber das berühmte Liebespaar Abälard und Heloise. Die Briefe Heloisens sind wohl die ältesten erhaltenen Dokumente leidenschaftlicher weiblicher Hingebung, die sich vom modernen Gefühl in nichts unterscheidet. Abälard hat seine Geliebte ins Kloster geschickt, damit sie dort die Sünden der Wollust bereue — sie aber kennt Gott nicht, einzig den Geliebten: „Von Gott versehe ich mich keines Lohnes, da nimmermehr aus Liebe zu ihm geschehen ist, was ist getan! . . . Nichts habe ich ja bei dir gesucht als dich selbst; dich nur begehrte ich, nicht das was dein war, kein Ehebündnis, keine Morgengabe habe ich erwartet; nicht meine Lust und meinen Willen suchte ich zu befriedigen, sondern den deinigen, das weißt du wohl! Mag dir der Name ‚Gattin' heilig und ehrbar scheinen, mir klingt es allezeit reizender, deine ‚Geliebte' zu heißen, oder gar deine ‚Dirne'. Je tiefer ich mich um deinetwillen erniedrigte, desto mehr wollte ich dadurch Gnade vor deinen Augen finden . . . Auf alle Freuden habe ich verzichtet, um deinem Willen zu leben, nichts habe ich mir zurückbehalten als den Wunsch, ganz und gar nur dir zu gehören." — Abälards Antworten aber sind fromme Predigten und theologische Abhandlungen, er denkt an die vergangene Liebe nur als an „die fluchvollen Gelüste des Fleisches", in die sie vom Teufel verstrickt worden sind, und fordert Heloise auf, Gott zu danken, daß sie nunmehr errettet seien. Er schreibt ihr: „Meine Liebe, die

uns beide in Sünde verstrickte, verdiente den Namen Begierde, nicht den der Liebe. Befriedigung meiner sündhaften Lüste suchte ich bei dir, das war meine ganze Liebe" usf. Das blutige Verbrechen, das an ihm begangen worden ist, segnet er, weil es ihn für immer von der Sünde der Wollust erlöst hat. Was Heloise als ihre einzige und schönste Erinnerung hegt und liebt — das ist ihm Pfuhl und Teufelswerk. Und er schreibt ihr wie zum Hohn: „Welch reichliche Zinsen trägt das Pfund deiner Weisheit Tag für Tag dem Herrn! Wie viele geistliche Töchter hast du ihm schon geboren! Welch unheilvoller Verlust, wenn du dich den schmutzigen Lüsten des Fleisches hingegeben, mit Schmerzen wenige Kinder zur Welt gebracht hättest, während du jetzt mit Freuden eine zahlreiche Schar für das Himmelreich gebierst! Ein Weib wärest du geblieben wie alle anderen, die du jetzt hoch selbst über den Männern stehst!" — Tragisch steht hier der zerrissene Mann des Mittelalters der ewig gleichen, immer fertig aus den Händen der Natur hervorgegangenen Frau gegenüber. Der Mann hat noch einen weiten und mühseligen Weg vor sich, die Frau hat von Anfang an alles kampflos besessen. Wie seltsam klingt dieser Schrei einer mittelalterlichen Nonne: „Es scheint, als wäre die Welt alt geworden, als hätten die Menschen samt den anderen Kreaturen ihre ursprüngliche Jugendfrische verloren, als wäre die Liebe nicht bloß in vielen, sondern in allen erkaltet!"

Endlich ist noch Gudrun zu nennen, die jahrelang dem Geliebten Treue wahrt trotz Erniedrigungen, Beschimpfungen und Leiden. —

Was ist eigentlich der letzte Grund der Feindschaft des dualistischen Mittelalters gegen die Sinnlichkeit? Sollte er nicht im Erotischen selbst zu suchen sein? — Diese Feindschaft beruht darauf, daß es noch keine andere als die rein seelische Liebe gegeben hat. Und ihr Widerspiel ist eben die Sinnlichkeit, die der Mensch mit den Tieren gemein hat; in der Überwindung der Tierheit aber mußte alles Heil liegen — nicht nur für das

Christentum, sondern für jede höhere Auffassung der Kultur. Es ist durchaus folgerichtig, wenn die dualistische Periode die niedrigere Form der Erotik verachtet und bekämpft, die Askese stellt die höchste Kulturform dar, welche jener Zeit möglich geworden ist. (Daß auch die seelische Liebe abgelehnt wird, wie wir gesehen haben, ist einfach eine Inkonsequenz des alles Kulturgefühls baren Klerus.) Das Christentum hat tatsächlich schon das Persönlichkeitsprinzip besessen und ihm in der Höchstschätzung der Seele Ausdruck verliehen. Denn was ist Seele anderes als das naiv und substanziell gefaßte Bewußtsein von der Persönlichkeit des Menschen? Die unpersönliche Sexualität mußte vor diesem Höheren gering erscheinen.

Es ist daher wohl historisch richtig, aber doch sachlich falsch, wenn man das Christentum noch heute als Religion der Askese auffaßt, da die Askese des Mittelalters nichts anderes gewesen ist als die erste unreife Stufe des Persönlichkeitsprinzipes. In dem Augenblick, da die seelische Liebe nicht mehr mit der Sinnlichkeit im Gegensatze gestanden hat, da eine Synthese eingetreten ist, hätte das Christentum die notwendige Folgerung aus seinem Grundprinzip ziehen und die einheitliche Liebe anerkennen müssen. Dies ist im Protestantismus halb und halb geschehen, die schwankende Stellung Luthers zur Geschlechtlichkeit ist sehr charakteristisch für diese unentschiedene Haltung. Im Grunde kann er nämlich die Sinnlichkeit nicht rechtfertigen und betrachtet sie ebenso wie die Kirchenväter als ein Übel, mit dem man sich schlecht und recht abfinden muß. Seine Heiligung der Ehe ist nichts als ein schiefer und schlecht begründeter Kompromiß und konnte nichts anderes sein, weil er auf dem Standpunkt des alten Dualismus gestanden hat. Im Augenblick aber, wo die neue sinnlich-übersinnliche Form der Liebe vorhanden ist, mußte sie auch vom Christentum als der Religion der Persönlichkeit anerkannt werden. —

Nach dieser Abschweifung kehre ich zu dem Zeitpunkte zurück, wo das dritte Stadium der Liebe einsetzt. Hätte ich eine richtige

Geschichte der Erotik zu schreiben, so müßte ich nun das Zeitalter des Rokoko schildern, das durchaus rationalistisch und dem Genuß ergeben ist, das an nichts glaubt als an den nüchternen Verstand und an den Kitzel der Schleimhäute, das unter Liebe ausschließlich den Geschlechtsgenuß versteht. Ist die Sinnlichkeit bis dahin — wenigstens theoretisch — ein Übel gewesen, so wird sie nun (ganz anders als in der naiven Antike) in Lüsternheit gewandelt; sie hat alles Großartige und geheimnisvoll Kosmische abgestreift und ist zum wichtigsten Mittel des Amusements geworden. Das 18. Jahrhundert ist für die Geschichte der Erotik interessant und wichtig, aber es bringt nichts eigentlich Neues. Wir haben einfach festzustellen, daß unter der unbestrittenen kulturellen Vorherrschaft Frankreichs ein Zeitalter bloßer Sexualität bestanden hat — vielleicht keiner anderen Epoche als dem frühen Orient vergleichbar. Selbst die Mutterfamilie des grauen Altertumes findet sich ohne Hehl bei Pariser Damen wieder. Casanova ist der sexuelle Heros dieser Zeit (und ein wenig Ideal der impotenten Gegenwart): unermüdlich auf der Jagd nach Frauen und bis ins späte Alter erfolgreich, ein manierlicher Sexualist ohne Feinheit und Tiefe. Der Vicomte de Valmont, der Held von Choderlos de Laclos' berühmtem und völlig aus der Wirklichkeit geschöpftem Roman „Les liaisons dangéreuses", ein völlig kalter und raffinierter, nur mit dem Verstande zu Werke gehender Verführer, ist ihr Abgott. Ihnen sekundiert die genußfrohe Ninon de l'Enclos, die mit achtzig Jahren noch begehrt wird.

Auf das Raffinement ist der Überdruß an der Zivilisation und die Naturliebe eines Rousseau, Werther und Hölderlin gefolgt, die sich nicht mit ästhetischer Betrachtung begnügt, sondern ganz im Naturdasein untertauchen, ganz mit der Natur Eins werden möchte. Eng mit der Naturschwärmerei ist die sentimentale Liebe verwachsen, das unmittelbare Vorstadium der modernen Liebe. Ihr Wesen scheint mir darin zu liegen, daß sie, vom Seelischen ausgehend, doch im Seelischen nicht Genüge

findet, sondern nach einer seelisch-körperlichen Einheit strebt und nun einer leichten Disharmonie, eben der Sentimentalität, verfällt. In Rousseau ist der romantische Naturkult und die sentimentale Frauenliebe zuerst lebendig. Er bedeutet den mächtigen Rückschlag gegen die Frivolität des ancien régime und den Beginn der dritten Stufe der Erotik. Seine „Nouvelle Héloise“ (1759) dürfte das erste Werk sein, in dem sich die sentimentale Liebe ausgesprochen hat. Stärker und prinzipieller aber ist sie in Goethes „Werther“ (1774) durchgeführt, der bekanntlich ein getreues Widerspiel von des Dichters persönlichem Fühlen darstellt. Im Anfangsstadium hat die Liebe Werthers die uns bekannte rein seelische Richtung. „Lotte ist mir heilig. Alle Begier schweigt in ihrer Gegenwart.“ Gegen Schluß aber begehrt er Lotte in wilder Leidenschaft, ein Traum verrät ihm selbst seine Wünsche, und da er Lotte an sich reißt, fühlt er sich dem Gipfel seiner Sehnsucht nahe. So wäre hier der natürliche Weg der modernen Liebe schon durchmessen, welche die vorangehenden Stadien aufgehoben in sich trägt. — Es ist interessant, in zwei episodischen Männergestalten die extremen Pole verkörpert zu sehen: da gibt es einen, der aus anbetender Liebe verrückt geworden ist; im November sucht er Blumen für seine Königin. Und dann den jungen Bauernknecht, der in blinder sinnlicher Eifersucht seinen Rivalen erschlagen hat. Werther selbst aber geht zwischen ihnen den Weg in die moderne Liebe hinein, der ihn in den Tod führt.

Die neue Héloise und der Werther wollen die einheitliche Liebe sentimental von der Seele aus erobern. Friedrich Schlegel hat in der berühmten Lucinde (1799) den entgegengesetzten Weg versucht, er will die Einheit vom Sinnlichen her erreichen. Schlegel ist deshalb schwer angegriffen, aber auch in den Himmel gehoben und, als später die „Emanzipation des Fleisches“ Devise war, wie ein Märtyrer verherrlicht worden. Der Philosoph und Theologe Schleiermacher hat die Lucinde als Erlösung von jahrhundertelangem Druck empfunden.

— „Die Liebe ist wieder ganz geworden und aus einem Stück!" jubelt er und nennt dieses Werk „eine Erscheinung aus einer künftigen, Gott weiß wie weit noch entfernten Welt." — „Die Liebe soll auferstehen, ihre zerstückten Glieder soll ein neues Leben vereinigen und beseelen, daß sie froh und frei herrsche im Gemüt der Menschen und in ihren Werken und die leeren Schatten vermeintlicher Tugenden verdränge." Und Schleiermacher spricht auch den Gedanken der Synthese aus: „Sollen wir denn gerade hier bei diesem Gegensatz (nämlich zwischen Liebe ‚als Blüte der Sinnlichkeit' und ‚dem intellektuellen, mystischen Bestandteil der Liebe') stehen bleiben? Überall gehen wir ja darauf aus, die Ideen, welche aus der neuen Entwicklung der Menschheit hervorgegangen sind, mit demjenigen zu verbinden, was das Werk der früheren war." — Der protestantische Geistliche Schleiermacher ist mit seinen „Vertraulichen Briefen über Schlegels Lucinde" der Philosoph der dritten Stufe der Erotik geworden, wie der Kaplan Andreas der Theoretiker der zweiten. Im Kreise der deutschen Romantiker hat sich denn auch die dritte Form zum ersten Mal durchgesetzt, und die Frauen haben ihren großen Teil an diesem Sieg gehabt. Ich will auf Einzelheiten nicht weiter eingehen und nenne nur die Namen: Jean Paul, Henriette Herz, Brentano, Sophie Mereau, Dorothea Veit, Schelling, Friedrich Gentz. — Wilhelm von Humboldt berichtet ein Gespräch, das er im Jahr der Revolution mit Schiller hatte. Schiller steht unbedenklich auf dem Standpunkt der Einheit „Sie (die Verknüpfung von Sinnlichkeit und Liebe) ist immer möglich und immer da." Humboldt ist zaghaft und findet sich noch nicht recht in diese Auffassung hinein. „Ich sagte, es müsse die schönsten, zartesten Fäden zerreißen, es sei zu heterogen, um es anzuknüpfen; allein ich kam vorzüglich darauf zurück, daß es wenigstens nicht bei allen eine Verknüpfung zuließe . . . Man muß erst glücklich lieben, um diese Verbindung als schön zu fühlen."

Es gibt ein Dokument aus dem Jahre 1779, das die moderne

einheitliche Liebe samt ihrer ekstatischen Krönung, dem Gedanken des Liebestodes, bereits völlig enthält und vor dem die späteren theoretisierenden Romantiker samt ihrer Lucinde verschwinden. Ich meine den einzigen erhaltenen Brief Gottfried August Bürgers an Molly, von dem ich ein Stück hersetzte: „Wie brünstig ich dich im Geist umfange, läßt sich mit Worten nicht beschreiben. Es ist ein Aufruhr alles Lebensgeistes in mir, der, wenn er sich bisweilen regt, mich in solcher Ermattung an Geist und Seele zurückläßt, daß ich schier den letzten Odem zu ziehen meine. Jede kurze Stille gebiert noch heftigere Stürme. Oft möchte ich in der Finsternis sturm- und regenvollster Mitternacht aufspringen, dir zueilen, mich in dein Bette, in deine Arme, kurz in das ganze Meer der Wonne stürzen und — sterben. O Liebe, Liebe! Was für ein gewaltiges, wundersames Wesen bist du, daß du Leib und Seele so gefangen halten kannst! . . . Ich lasse meine Phantasie ausfliegen durch alle Welt, ja durch alle Himmel und aller Himmel Himmel, lasse sie betrachten, was nur irgend wünschenswürdig ist, und es neben dir wägen, aber bei dem ewigen Gott! sie findet nichts, was ich so feurig wünschen könnte, als ich dich, du Himmelssüße, in meine Arme wünsche. Könnte ich dich mir damit erkaufen, daß ich nackend und barfuß durch Dornen und Disteln, über Felsen, Schnee und Eis die Erde umwanderte, o so würde ich mich noch heute aufmachen, und dann, wenn ich endlich verblutete, mit dem letzten Fünkchen Lebenskraft, in deine Arme sänke, und aus deinem liebevollen Busen Wollust und frisches Leben wiedersöge, dennoch glauben, daß ich dich für ein Spottgeld erkauft hätte!" —

Es wäre zwecklos, noch mehr Historisches über die moderne Liebe beizubringen; im nächsten Abschnitt werden wir ihre metaphysische Vollendung, den Liebestod, kennen lernen. Aber der nicht ganz zutage liegende Unterschied zwischen der synthetischen Liebe und der Sexualität, die sich auf einen bestimmten Menschen bezieht, muß kurz dargelegt werden. — Der Geschlechtstrieb tritt schon bei manchen höheren Tieren individualisiert auf,

bleibt aber deshalb noch immer Trieb, der den zu seiner Befriedigung geeigneten Partner sucht. Alle die bekannten Theorien der „sexuellen Anziehung" von Schopenhauer bis Weininger, die in der Liebe nichts sehen wollen als die Ergänzung zweier Individuen zum Zwecke der bestmöglichen Fortpflanzung, sprechen eigentlich nicht von der Liebe in dem höchsten Sinn unserer Zeit, sondern vom Geschlechtstrieb; sie wissen nichts vom Persönlichen, sondern kennen nur das Gattungsmäßige, die Individualisierung ist ihnen Werkzeug der Gattung. Die wirkliche persönliche Liebe aber geht nicht vom Trieb aus, sie ist nicht differenzierter Geschlechtstrieb, sondern sie umfängt die seelisch-körperliche Einheit des andern, ohne zum Bewußtsein kommendes geschlechtliches Begehren. Sie hat mit der rein seelischen Liebe das gemein, daß der Mann die geliebte Frau erhöht und verklärt ohne Absicht und ohne Wunsch. Man könnte diese Scheidung haarspalterisch nennen und ich gebe zu, daß sie in der Wirklichkeit oft nicht zu machen ist: aber sie ist doch prinzipiell wichtig, weil sie auf die Quelle zurückgeht, und sie findet in der metaphysischen Vollendung der dritten Form, im Liebestod, ihre gattungsfeindliche Betätigung. Dabei kommt es oft genug vor, daß demselben Menschen gegenüber zu verschiedener Zeit seelische Liebe und sinnliche Anziehung bestehen können.

Allgemein, bei Gelehrten und Ungelehrten, wird heute an einen sogenannten Fortpflanzungstrieb geglaubt. Schopenhauer hat, wahrscheinlich als erster, den Gedanken in die Welt gesetzt, Liebe sei das Bewußtsein der im Dienste der Gattung stehenden unbewußten Instinkte und habe keinen anderen Inhalt und keinen anderen Endzweck als den Willen der Gattung, eine möglichst gute Nachkommenschaft zu erzielen. Er hat diesen Gedanken, der unmittelbar aus seiner metaphysischen Weltansicht hervorgeht, besonders in dem Kapitel „Die Metaphysik der Geschlechtsliebe" seines Hauptwerkes breit ausgeführt und zu begründen versucht. „Alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch gebärden mag, wurzelt allein im Ge-

schlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, spezialisierter, wohl gar im strengen Sinn individualisierter Geschlechtstrieb." — Schopenhauer selbst hat keine Ahnung, daß es außer diesem spezialisierten Geschlechtstrieb noch etwas anderes gibt, von den Phänomenen, die ihm nicht passen — wie etwa den von mir behandelten — nimmt er einfach keine Notiz und erbringt nicht den geringsten Beweis für seinen Mythus vom Genius der Gattung, der über die werdende Generation seine Fittiche breitet (man wollte denn die billige Beobachtung dafür nehmen, daß sich Gegensätze anziehen, worauf alle seine „Beweise" hinauskommen). Mögen die Resultate der Tierzüchter immerhin auch auf Menschen übertragbar sein, mit Liebe haben sie schlechterdings nichts zu schaffen, und welches eigentlich die „besten" und „geeignetsten" Individuen sind, ob die gesitteten Staatsbürger oder die ruhelosen Neuerer oder vielleicht die Künstler und Denker — darüber pflegen die Gattungsgläubigen nichts verlauten zu lassen. Merkwürdigerweise ist die Mär vom Fortpflanzungstrieb, der sich in seinem dunkeln Drang des rechten Weges schon bewußt sein wird, heute auch bei Forschern verbreitet, die der Metaphysik Schopenhauers ganz ferne stehen, und bei Gegnern der Metaphysik überhaupt. Sie halten es für selbstverständlich und nicht einmal eines Beweises bedürftig, daß die Liebe nur den Zwecken der menschlichen Gattung dienen könne, und bemerken, wie es scheint, gar nicht, daß dies die ärgste metaphysische Teleologie ist, die der exakten Wissenschaft wahrlich nicht zur Ehre gereicht. Denn auch wenn man den Genius der Gattung beiseite läßt, wird seiner Einsicht in die „Zusammensetzung der nächsten Generation" nicht minder fromm vertraut. Selbst Nietzsche, der sich doch für einen argen Individualisten hält, steht ganz unter dem Bann dieses Dogmas. Zahlreiche Aussprüche beweisen dies, so die bekannte sozialistische Definition der Ehe als der Wille zu zweien, ein Höheres über sich hinaus zu schaffen, und auch die Meinung, daß der Mensch nicht Selbstzweck sei, sondern eine Brücke zu

etwas anderem. Und wenn Nietzsche sagt, daß er die Frau noch nicht gefunden habe, von der er Kinder möchte — so spricht da, allerdings neu und prächtig instrumentiert, die philosophische Meinung Schopenhauers, der Aberglaube vom Genius der Fortpflanzung. Der innerliche Wert der Liebe ohne Hintergedanken, ohne Aussicht auf Vergnügen und Kinderkriegen scheint Nietzsche unbekannt zu sein — aber auch der Mensch soll nicht überwunden, sondern als Zweck an sich selbst verstanden werden und sich als Mensch vollenden.

Diese Lehre setzt den Sinn der Liebe nicht in den wirklichen Menschen, sondern in einen Begriff, nämlich in die menschliche Gattung, und vernichtet den Wert des Einzigen und Einmaligen. Jedes große Gefühl ist in sich selbst beschlossen, was man sonst noch von „Zwecken" und „Nützlichkeiten" hineinlegt, ist erfunden oder hat nichts mit dem Gefühl selbst zu tun. Daß aus der Liebesvereinigung Kinder hervorgehen können (wohlgemerkt: nicht müssen) lehrt die verstandesmäßige Erfahrung a n d e r e r, nicht mein eigener Instinkt. Die rein seelische Liebe der zweiten Periode zielt nicht auf Fortpflanzung ab und ist doch ein Gefühl, daß an Größe nicht so leicht seinesgleichen findet. In der Vergöttlichung der Frau führt die Liebe sogar von der Geliebten fort in die Unendlichkeit, und bald werden wir das Phänomen des Liebestodes betrachten, das alle supponierten gattungsmäßigen Zwecke der Liebe unmöglich macht. Aber selbst wenn man die Liebe ganz ausschaltet und nur den Geschlechtstrieb gelten läßt, so ist sein heimliches Wirken im Interesse der Gattung pure Phantasie und lange nicht auf der Höhe des geflügelten Liebesgottes, der die Paare zueinander führt. Der Trieb hat nicht die geringste „Weisheit", kümmert sich durchaus nicht um Wohl und Weh des Menschengeschlechtes, sondern will sich selbst, seine Befriedigung, nichts mehr und nichts anderes. Er weiß so wenig von der Verbindung eines Spermatozoons mit einem Ei wie von dem entsetzlichen Unheil, das er so oft in die Welt bringt; wenn er erst einmal bei Syphi-

litikern, Tuberkulösen und hungernden Proletariern aussetzt, dann will ich seine instinktive Weisheit gelten lassen — früher nicht. — Durch den Nachweis Freuds, daß die Sexualität schon im frühen Kindesalter wirksam ist, wird zudem von einer anderen Seite her bewiesen, daß der Geschlechtstrieb in erster Linie kein Fortpflanzungstrieb sein kann (was Freud selbst übrigens nicht folgert).

Was sich ganz schön in die Metaphysik Schopenhauers einfügt, ist ohne sie halt- und sinnlos. Es gibt keinen Fortpflanzungstrieb, sondern nur einen Paarungsinstinkt und dann einen bewußten Wunsch, Nachkommenschaft zu haben. Beides sind sehr verschiedene Dinge, denn mit dem Paarungstrieb ist bekanntlich der Wunsch nach Kindern in der Regel nicht verbunden — daß er es „unbewußt“ sei, kann man sich doch wirklich nur als Draufgabe zur Welt als Wille und Vorstellung gefallen lassen —, und die Sehnsucht nach Kindern tritt oft genug ohne jeden Gattungstrieb auf; aus diesen beiden innerlich nicht zusammengehörigen Dingen einen besondern Trieb zu konstruieren, ist phantastische Metaphysik und entspricht keinerlei seelischer Wirklichkeit. Die ganze Geschichte des Altertums z. B. beweist dies mit völliger Evidenz, denn hier war dem Geschlechtstrieb sein besonderes Reich angewiesen, und ebenso dem Bedürfnis nach Nachkommenschaft, das oft durch eine gesetzliche Pflicht zur Fortpflanzung unterstützt werden mußte.

Die Sage vom Fortpflanzungstrieb, die heute so allgemein geglaubt wird, stammt zweifellos daher, daß man den Geschlechtsverkehr als Selbstzweck vom Standpunkt einer höheren Erotik aus wie etwas Niedriges empfindet. Weil man sich aber im Grunde seiner Seele mehr oder minder klar ist, daß der Geschlechtsverkehr doch meistens der wahre Sinn der Erotik ist, dasjenige, was man eigentlich ersehnt, und weil man nur selten den Mut hat, sich frei zu ihm zu bekennen — so sucht man ihn sozial zu entschuldigen. Hat früher der fromme Mann zu seinem Eheweibe gesprochen: „Nicht um der schnöden Wollust

willen beschreite ich itzo dein Lager, sondern weil Gott befohlen hat, daß der Christ seinen Samen fortpflanze" — so heißt es jetzt: „In dir habe ich das Weib gefunden, von dem ich Kinder möchte." — Der gleiche Instinkt hat sich da zwei scheinbar verschiedene Ausreden zurecht gelegt, die beide gleich viel wert sind. —

Die Aufgabe, Lust und Liebe ins Gleichgewicht zu bringen, ist heute nicht gelöst. Was vielfach als „sexuelle Not" empfunden wird, geht darauf zurück, daß die Ausgleichung noch nicht vollzogen, die höhere Stufe noch nicht endgültig erreicht ist. Es gibt ja unendlich viele Formen der Verbindung, die alle einen Riß aufweisen. Die moderne Literatur mit ihrer unermüdlichen Behandlung der Erotik ist dessen Zeuge. Wenn die Einheit jemals hergestellt werden sollte, dann wird es wohl der germanischen Rasse vorbehalten sein, sie zu erfüllen, denn die romanischen Völker verstehen unter Liebe doch mehr oder weniger immer nur den individualisierten Trieb oder auch die seltene rein seelische Liebe. — Es sieht aber nicht darnach aus, als ob sich die dritte Stufe als allgemeiner Zustand durchsetzen wollte, sie wird wohl noch für lange auf einzelne Menschen und auch bei ihnen nur auf gewisse Abschnitte ihres Lebens beschränkt bleiben. Die große Masse der Männer fühlt heute wie jemals, sie ist primitiv sexuell und diese Sexualität konzentriert sich in dem Zustand, den man „verliebt" nennt, auf eine bestimmte Frau, um dann langsam zu versintern. Von den Frauen aber darf man im großen und ganzen sagen, daß ihr Liebesleben noch heute dem der ältesten Welt gleich ist: Das Gefühl treibt sie einem Manne zu, dem sie ergeben bleiben, bis sich langsam alle ihre Instinkte in Liebe zu den Kindern umsetzen. Weil aber auch bei der durchschnittlichen Frau die fraglose Einheit von Körper und Seele besteht, so kann es zum schrecklichsten Augenblick ihres Lebens werden, wenn eine merken muß, daß sie dem Manne nur Gegenstand seiner Lust gewesen ist, während sie sich ihm ungeteilt hingegeben hat. Diese Zerlegung ihres Wesens

durch den Mann, die so sehr gegen ihr Tiefstes geht, kann zugleich ihre innere Vernichtung bedeuten, sie empfindet sich fortan nicht mehr als etwas Ganzes, sondern als ein zerbrochenes Geschöpf. So erklärt sich das Entsetzen, das manche Frauen in der Erinnerung an die Hochzeitsnacht in der Seele tragen und das nach dem Zeugnis von Psychiatern zur bleibenden Hysterie werden kann: die einheitlich organisierte Frau wird von einem nur sexuellen Mann als Mittel der Geschlechtslust hingenommen. — Dies ist aber auch die Ursache der Grauens, das jede natürlich empfindende Frau vor der Dirne hat, als vor der Frau, die sich endgültig zum Werkzeug der männlichen Sexualität gemacht und damit alle weibliche Einheit und alle Persönlichkeit verloren hat. Und es ist die Ursache, daß wir trotz ethischen Überzeugungen und logischen Beweisen die Untreue des Mannes anders empfinden und anders bewerten als die der Frau, denn die Sexualität ist im Mann als ein gesondertes Element vorhanden, ein Element allerdings, dem wir keinen Eigenwert zumessen, das aber doch die hohe Berechtigung der Existenz, und wie wir gesehen haben, eine historische Wurzel hat. Der Mann wird als Persönlichkeit nicht zerstört und kaum beeinträchtigt, wenn er seinem Triebe Freiheit gewährt. Anders bei der Frau: hier ist die selbständig gewordene Sexualität gleichbedeutend mit innerer Vernichtung, weil sie durch keine Vergangenheit gestützt wird und nicht abgesondert vom ganzen Wesen sich selber leben kann, sondern alles mit sich reißt. Beim Manne ist diese Vernichtung aus der erotischen Sphäre heraus nicht wohl denkbar, denn er ist von Natur nicht einheitlich organisiert. Der bloße Sexualist repräsentiert wohl ein überwundenes Stadium der männlichen Erotik, ist aber kaum jemals ganz ins Erotische gebannt und kann daher andere Teile seines Wesens zu hoher Entfaltung bringen. Die „doppelte Moral“ findet so ihre sachliche Begründung (wenn auch vielleicht nicht ihre höhere Berechtigung), und wäre erst dann ganz hinfällig, wenn der Mann die erotische Einheit vollkommen in sich hergestellt hätte. —

Je vielfältiger sich das Leben gestaltet, desto reicher und komplizierter werden die Beziehungen, die der einzelne zu anderen und zu Gruppen haben muß. Er ist Mitglied einer Erwerbsgenossenschaft, hat politische, künstlerische, sportliche, gesellige Beziehungen, ist vielleicht Sammler, Liebhaber gewisser kultureller Erscheinungen usf. Jede Seite des menschlichen Wesens ist in der modernen Zivilisation vom ganzen Menschen losgelöst und in einen systematischen Zusammenhang mit gleichgerichteten Seiten anderer Menschen gebracht. Unser soziales Prinzip ist die Arbeitsteilung, nicht nur innerhalb der Gesellschaft, sondern auch innerhalb des einzelnen. Mit dem kann ich nur über Philosophie sprechen, mit dem über Musik, mit dem über persönliche Dinge usf. Weil aber auf diese Art — anders als bei Barbaren und auch anders als bei Griechen — immer nur Wesensteile des Menschen befriedigt werden können, niemals der ganze Mensch, macht sich immer stärker, je weiter die Spezialisierung in der Gesellschaft und innerhalb des Menschen fortschreitet, das Bedürfnis geltend, irgendwo, an einer Leistung, aber auch an einem Menschen, sein ganzes Selbst zu bewähren. Je reicher und je synthetischer eine Natur angelegt ist, desto unabweisbarer wird ihr Bedürfnis, gegenüber all den Menschenteilen, die ihr zugewiesen sind, in einem Menschen *alles zugleich* zu finden und sich diesem Menschen als ein *Ganzer* hinzugeben. Diese in unseren Verhältnissen begründete Teilung des Menschen ist eine wichtige Quelle des Wunsches nach der großen und ganzen Liebe, von der man überall hört. Aus allem Relativen wird immer stärker die Sehnsucht nach dem Absoluten, nach dem Vollkommenen lebendig, das nicht mehr scheidet und auswählt, sondern den ganzen Menschen in einem umfängt, Körper und Seele in einem höheren Ganzen aufhebt, sich ganz hingibt und dafür ein Ganzes widerempfängt. Die moderne Liebe ist ja ihrer Idee nach etwas so Außerordentliches und die ganze Breite des Menschlichen Umfassendes, daß sie vorher niemals ihresgleichen gehabt hat. Eine einzige Person soll die Mensch-

heit in ihrer ganzen Fülle ersetzen und keine leere Stelle hinterlassen. Der geliebte Mann ist wohl für die Frau immer die Welt gewesen — weshalb ich schon gesagt habe, daß die moderne Liebe die eigentliche Liebe der Frauen ist —; der Mann aber hat außer der Geliebten immer noch vieles andere besessen. Unsere Zeit nun fordert — wo sie ihre eigene Erotik versteht —, daß auch die Frau dem Mann alles Seiende in einer höheren und reineren Form schenken soll; nicht nur völlige Befriedigung seiner sinnlichen Wünsche, die nicht einmal wo anders hin schwärmen können, nicht nur die ganze Erhebung der seelsichen Liebe muß sie geben, sondern auch die Männerfreundschaft soll sie ersetzen, den Freund, der dem Griechen und dem frühen Germanen soviel gewesen ist. Und man kann beobachten, daß der wahre Erotiker unserer Zeit wenig für Freundschaft übrig hat, während nicht eigentlich erotische, sondern mehr sexuelle Männer (die meistens die Frauen gering achten) tieferes Verständnis für echte Männerfreundschaft haben. Aber nicht nur alle rein menschlichen Beziehungen will die moderne Liebe ihrer Idee nach in sich vereinigen, auch alles andere, Arbeit und Erholung, Spiel und Kunst. Der instinktive Argwohn liebender Frauen gegen jede Beschäftigung oder Liebhaberei des Mannes beruht ja darauf, daß alles, was der Mann für sich allein hat, die Einheit der Liebe zu gefährden droht. Ob solch eine alles in sich aufsaugende Liebe bei reich angelegten Naturen überhaupt möglich ist, und ob hieraus nicht vielleicht neue Zerrissenheiten entstehen können — die Fragen sind hier nicht zu beantworten. Ihre letzte Erfüllung aber kann die große Liebe nicht mehr im Leben finden.

2. Der Liebestod

(Zweite Form der metaphysischen Erotik)

Minne, diu der werlde ir fröide mêret!
Heinrich von Morungen.

Die Liebe trägt latent das Bedürfnis nach Unendlichkeit in sich, ihr tiefstes Wesen ist die Sehnsucht, über alles Erreich-

bare hinaus zu wachsen, ist die Ekstase als Sinn der Welt. Der große Erotiker ist der Mensch, dessen Essenz und eigenste Wirklichkeit im Fühlen ruht, der das Gefühl zur Vollendung führen muß — und der an der Unvollendbarkeit alles menschlichen Fühlens scheitert. Wir erkennen in ihm eine der tragischen Gestalten, mit denen die Menschheit überhaupt ihre Grenzen erreicht. Das ist ja ihre letzte Tragik, daß die Seele, die den unentrinnbaren Willen hat, sich zu vollenden, an den Schranken alles Menschentums zerbricht.

Die Tragik des großen Tatmenschen ist viel weniger prinzipiell als die der anderen großen Charaktere, weil seine Grenzen keine absolut menschlichen, sondern nur seine eigenen zufälligen sind. Er empfindet — auch schon vermöge seiner unmetaphysischen Veranlagung — nicht die Schranken, die der handelnden Menschheit überhaupt gesetzt sind, sondern er gelangt nur an sein individuelles, also an ein relatives Ende. Anders der Denker, der Künstler, der Religiöse und der Erotiker.*) Der Denker besitzt die höchsten Geisteskräfte der Menschheit, er ist die erkennende Menschheit und er erfährt das schier unerträgliche Leid, daß sich das Sein von der Erkenntnis nicht greifen lassen will. Der große Künstler hat das Höchste geschaffen — aber er trägt im Herzen das Ideal vollkommener Schönheit, von dem nur er weiß und das sich ihm doch entzieht; der Heilige hat alle menschliche Vollkommenheit in sich verkörpert — und steht entsetzt vor der Unzulänglichkeit, die auf allem Menschensein lastet; der große Erotiker ist der Heros des Fühlens, er will sein Gefühl zum Gipfel bringen — da stößt er auch schon an die Grenzen des Lebens.

Es gibt verschiedene Wege, auf denen der Erotiker zur Vollendung schreiten kann, sie entsprechen den großen erotischen Typen. Auf den Liebessucher oder den Don Juan werde ich später kommen, vom Anbeter der Frau, der auf Erden keine

---

*) Vgl. über diese vier Typen bei Oscar Ewald „Gründe und Abgründe".

Befriedigung findet, ist schon gesprochen worden. Anders als sie verhält sich der große und seltene Erotiker, der Erfüller der letzten Form der Liebe, der eine Frau der Wirklichkeit ganz und ohne jede Einschränkung liebt. Je intensiver ein Mensch fühlt, desto schwerer kann er den andern Menschen finden, der ihn wirklich ergänzte. Bei erotisch undifferenzierten Naturen (die geistig hoch genug stehen können) ist ein Individuum des andern Geschlechtes annähernd durch ein anderes zu ersetzen, je höher aber die Differenzierung und die innere Kraft des Gefühles wächst, desto schwerer ist ein solcher Ersatz denkbar und desto seltener kann diese vollkommene Liebesergänzung wirklich werden; desto gewaltiger ist dann aber auch die Leidenschaft, die im extremen Fall erweckt wird. Sie tritt mit dem unabweisbaren Bewußtsein des Einmaligen und des Endgültigen auf, sie führt das höchste Glück und das höchste Leid mit sich. Eine Liebe, die den Menschen mit absoluten erotischen Forderungen aus seiner Gefühlseinsamkeit erlösen könnte, ist selten; geschieht aber das kaum zu Erwartende, so wird vor solch einer Liebe alles Sonstige nichtig, das Leben wird als ein Ganzes von der Leidenschaft zusammengefaßt und unter ihren Bann gezwungen (man denke an Michelangelo). Dieser Liebende stürzt sich mit der Forderung des Unbedingten in die Liebe hinein, er will ganz in ihr vernichtet und ganz aus ihr heraus neu geboren werden.

Aber gerade in der mächtigsten Liebe findet der eine seine unübersteigbare Grenze am andern, am Geliebten. Sie sind zwei Menschen und nicht eine einzige unteilbare Einheit. Die Urtatsache der Einzelperson, der Individualisierung des Lebens erhebt sich wie eine letzte Schranke. Je intensiver die Liebe ist, desto verzweifelter rennt sie gegen diese Mauer an, gegen die Unmöglichkeit, ganz ineinander aufzugehen, die Liebe ganz zu erfüllen, desto ungestümer fordert sie eine andere gemeinsame Existenzform. Die Einzelheit und die ewige Zerspaltenheit des Seins wird nun als ein Fluch empfunden. Diesen Liebenden scheint es unmöglich, fortan noch gesondert weiter zu existieren.

Die große erotische Persönlichkeit, die wider alles Erwarten doch einen zweiten Menschen gefunden hat, dem sie sich rückhaltlos und mit dem Gefühl der Ewigkeit hingeben kann, hat in sich selbst das höchste und einzige Glück entdeckt — und sie wird sich auch schon selbst, in ihrem Sosein und Seligsein, eigentliche Ursache aller Unseligkeit. Die Vereinzelung und die ewige Zerspaltenheit alles Lebens ist gerade durch die Persönlichkeit, das höchste Glück für Erdenkinder, als tragischer Fluch hell bewußt geworden. Die Seele erkennt ihr eigenes Grundprinzip und das Prinzip ihrer Seligkeit, die Tatsache ihrer Sonderung und ihrer Grenzen gegen alles übrige, als unerträglichen Schmerz, weil durch sie diese letzte ersehnte Vereinigung mit dem andern unmöglich gemacht wird, weil alles Sondersein auf dem „Wörtlein Und" ruht, mit dem die Zweiheit gesetzt ist. Der höchste Wert der europäischen Menschheit, zu dessen Aufbau und Vollendung alle höchsten Kräfte verzehrt worden, alle Opfer gebracht worden sind, die ausgebildete Persönlichkeit erkennt sich selbst und sich selbst gerade dort, wo sie sich ganz zu vollenden meinte, in ihrem zuhöchst gesteigerten Fühlen — als das Prinzip des größten Leides, als das, was durchaus nicht sein sollte. Nicht ihre Vollendung, sondern ihre Aufhebung wäre erst das wahrhaft und eigentlich Ersehnte.

Wir stehen hier an der Grenze des Menschlichen überhaupt: hat der größte Denker an den Schranken seiner Erkenntnis die Schranken aller menschlichen Erkenntnis angetroffen und ist er so zum Repräsentanten der d e n k e n d e n Menschheit geworden, die ihr Ziel, Einsicht in das Wesen der Welt, nimmer erreichen kann: so hält der größte Erotiker noch um einen Schritt weiter. Er hat in der höchsten Vollendung seiner Persönlichkeit die Grenzen a l l e r Menschheit erreicht — und er erkennt, daß sie unerträglich sind. Der seltenen Liebe des Seltenen quillt aus sich selber das Prinzip ihrer Unvollendbarkeit, denn nur in der Zerstörung ihres Ursprunges, in der Vernichtung ihrer selbst könnte — vielleicht! — die Schranke fallen, die sie vom andern scheidet.

So entsteht in solch einer Seele mit Notwendigkeit der Gedanke und der Wille, mit der Geliebten zusammen der unerträglichen Einsamkeit des Daseins zu entfliehen, was im Leben nicht möglich ist, im Tode zu vollenden, einen geahnten anderen, höheren Zustand des Daseins zu verwirklichen, mit der Geliebten ein einziges zu werden — gleichviel was! —, endlich alle menschliche Sonderexistenz in eine neue geahnte Allexistenz zu wandeln — „Selbst dann bin ich die Welt!" Alles Einzelne und damit alles Leben, wie wir es kennen, versinkt, der gemeinsame Tod aus der Liebe und durch die Liebe ist die mystische Pforte des höheren Seins. Die letzte Ekstase der Einheit soll entstehen, die das Leben nicht schenken kann, weil es ewig an der Zweiheit scheitern muß, — der Liebestod. Er bedeutet den verzweifelten Versuch, diese für menschliches Ermessen endgültige Erlösung aus dem Einzelnen, das aufs höchste gesteigert ist, zu gewinnen, und es ist durchaus charakteristisch, daß ihn gerade Wagner einmalig und groß dargestellt hat, dessen eigenstes Problem von Anfang an die „Erlösung" gewesen ist.

Es wäre ein Irrtum, wollte man in dem Gedanken des Liebestodes eine Abkehr von der Weltanschauung Europas, vom Weltgefühl der Persönlichkeit sehen und einen Sieg der kraftlosen Lehren des Ostens, die das Nichtsein über das Sein (d. h. über das gestaltete Sein) stellen. Denn in dem Entschluß der zuhöchst gesteigerten Persönlichkeit, über sich selbst hinaus eine neue und als positiv gefühlte Form der Existenz zu schaffen, liegt gerade der Kern des Liebestodes. Er wird als letzte Synthese empfunden, sowie (auf anderem Gebiet) das Zusammenfallen des rein Ideellen mit dem Persönlichen die Verklärung der menschlichen Existenz bedeutet. Wie wäre es denkbar, die Einzelseele, die Quelle aller persönlichen Liebe, übersteigen und aufheben zu wollen, hätte man sie nicht vorerst als das Wesentliche und Wertvolle vorausgesetzt? Wo persönliche Liebe nicht besteht, wie bei Orientalen und Japanern, da wäre der Gedanke des Liebestodes ganz unsinnig. Und wenn sich indische

Witwen verbrennen lassen, so ist das genau das entgegengesetzte Phänomen: sie geben als leibeigen, als Sache eine durch den Tod des Besitzers herrenlos und sinnlos gewordene Existenz auf, ohne ein wirkliches Opfer zu bringen und ohne von Liebe bewegt zu sein. —

Völlige Einheit der Liebenden für eine kurze Stunde ist ja auch auf Erden möglich, und fast immer wird sich die erotische Sehnsucht mit ihr begnügen. Diese Vereinigung kann auf zwei Arten geschehen: die selige *Ruhe der Liebenden ineinander*, die alle Wünsche zum Schweigen bringt und die Zeit ihrer Herrschaft zu entsetzen scheint.

> Da ruht das Herz und nichts vermag zu stören
> Den tiefsten Sinn, den Sinn, ihr zu gehören.

So Goethe (Elegie); und ein neuerer Dichter:

> Hülle ein, du Wunderbare,
> In dein Zaubertuch Vergessen!
> Lasse deine selig-klare
> Ruhe um mich sein!
>
> Gib mir, den du hast, den Frieden,
> Alle Fernen sind verrauscht.
> Diese engen Schatten frieden
> Schweigend mich und alles ein.

Neben dieser *idyllischen* Erfüllung der Liebessehnsucht, die alles einzelne und Leidvolle der Seele stillt und das kurze Glück der Einheit schenkt, gibt es die andere *ekstatische* Erfüllung des gemeinsamen Taumels. Er bringt das Sonderbewußtsein der Liebenden fast zum Erlöschen und läßt nichts übrig als die gemeinsame sozusagen nur einfach (nicht mehr doppelt) empfundene Verzückung, die Körper und Seele in sich hineinreißt, die Leidenschaft, die so sehr Lust ist, daß sie die Lust nicht mehr als etwas Gesondertes wahrnimmt, sondern sich des ganzen Seins in einer veränderten Lage bewußt wird. Die Lust, von der ein großer Psychologe behauptet hat, sie wolle Ewig-

keit, hat sich in ihrer höchsten Vollendung selbst aufgehoben, sie weiß nichts mehr von sich und geht in der geahnten Einheit der Liebenden unter. Sie will nicht „tiefe Ewigkeit" — dies ist vielmehr nur ihr vorletztes Stadium, der Vorhof (über den Nietzsche im Erotischen niemals hinausgekommen ist); im innersten Heiligtum aber verschwindet die Lust, sie hat ihren Sinn verloren, weil sie vor der neuen Bewußtseinslage der völligen Zusammengehörigkeit nichtig wird. Die höchste Ekstase der großen Liebe erbringt den Beweis, daß die Gipfelpunkte des menschlichen Fühlens fern von Lust und Unlust stehen — sie wissen auch von keinem Schmerz mehr — und daß sie die Grenzen des Lebens nicht anerkennen. So muß dem höchsten Rausch der Liebe der Gedanke seiner eigenen Ewigkeit, die Aufhebung des Einzelbewußtseins durch die Liebe entkeimen. Hier führe ich das Zeugnis einer Frau, der deutschen Dichterin Erika Rheinsch an:

Im Sturm der Liebe

Den Mund jetzt aufzutun, wär' nicht genug.
Kein Wort, kein Kuß selbst könnte alles sagen,
Was sich an Seufzern, Jubel, Glück und Klagen
Zu dir entwinden will mit Blitzesflug.

Hier hilft nicht Hoffnung, hilft kein fromm Gebet,
Gott selbst kann mich nicht ganz mit dir vereinen,
Die Augen stehn mir bei mit bittrem Weinen
Und löschen nicht die Glut, die in mir fleht.

Den Bann jetzt abzutun — die Brust entblößt,
Das Herz zerrissen und mein Blut verströmend,
Für dich des Todes Schärfe in mich nehmend,
O dunkle Lieb', dann wärest du erlöst!

Wir erkennen, wie sich die Liebe mit nichts Vorletztem mehr begnügen kann — sie muß den letzten heroischen Schritt tun, der über Körper und Seele hinaus ein Neues, Endgültiges erschafft, — denn „Gott selbst kann mich nicht ganz mit dir ver-

einen!" Der Liebestod ist die letzte und notwendige Folgerung der gegenseitigen Liebe, der alles andere für nichts gilt und die sich selbst verewigen will, auf daß nichts Fremdes mehr eintreten könne. Die beiden Gewalten Liebe und Tod überragen das Leben schicksalhaft und geheimnisvoll, vor ihnen verliert der einzelne Lebensinhalt alle Wucht, sie haben nur mit einem ganzen Menschenleben als einer zusammengefaßten Einheit zu schaffen. Wenn ein Mensch im höchsten Maß von der Liebe ergriffen wird. ebenso wenn er vor dem Tode steht, dann wird alles sonst klein, vor der Majestät des Liebestodes schließt sich das Leben zusammen, um ergriffen und in eine (geahnte) neue Form verklärt zu werden.

Der Gedanke des Liebestodes ist das unbedingteste Gefühlspostulat, das jemals erhoben woren ist, der Wille, daß der Gang der Welt vom Gefühl beherrscht werde. Denn der Liebestod ist der definitive und nicht mehr rückgängig zu machende Sieg des Gefühles, er ist die Ekstase als Lösung des Weltproblems und des Weltprozesses. Ist es doch den Menschen natürlich, Liebe und Tod als Gegensätze zu empfinden, beide in den weitesten Abstand voneinander zu rücken; Hochzeit und Begräbnis sind ja die Pole des bürgerlichen Daseins. Die Ekstase des Liebestodes aber legt vermöge ihrer alles natürliche Sein übersteigenden Forderung die beiden Pole ineinander. Der höchste Gipfel des Lebens muß auch sein Ende sein.

Hier ist der oft geahnte Zusammenhang von Liebe und Tod zu finden, hier, in der freiwilligen Hingabe des Lebens an eine geahnte gemeinsame Existenz, nicht in der Verbindung: Zeugen und Zerstören. Nicht Wollust und Tod greifen ineinander, wie seit Novalis so häufig wiederholt worden ist (wenigstens nicht auf der höheren Stufe der Erotik); sondern die Wollust hat ihr Dasein hingegeben, sie ist im Liebestod vernichtet worden. Die Ansicht, daß Zeugen und Zerstören verwandt seien, beruht im Grund auf der Annahme, daß mit der Liebe die Fortpflanzung

gesetzt sei, daß im Geschlechtstrieb schon der Instinkt, ein Kind zu erzeugen, liege — der verhängnisvolle Irrtum aller modernen Theorien über die Liebe, eine rationalistisch-metaphysische Abstraktion, der nichts Lebendiges in der Menschenseele entspricht. Es ist ja sicherlich ein schönes Bild, daß die geahnte Verwandtschaft von Liebe und Tod auf einer Verknüpfung von Werden und Vergehen beruhe — aber nicht mehr. Die moderne synthetische Liebe bringt diesen Zusammenhang in ihrer metaphysischen Vollendung aus sich selber hervor, dem Stadium der reinen Sinnlichkeit und der seelischen Liebe ist er fremd. (Wo das Bedürfnis zu vernichten mit der Sinnlichkeit zusammen auftritt, sind offenbar krankhafte Triebe im Spiel).

Es kommt nicht selten vor, daß Liebende in den Tod gehen, weil äußere Momente ihre Vereinigung hindern. Das ist ein Schritt, der dem Selbstmord wegen unbefriedigter Eitelkeit oder wegen Krankheit entspricht: Das Leben ist dem von einer fixen und nicht erfüllbaren Idee Besessenen unerträglich und er wirft es fort. Dies hat offenbar mit dem Liebestod nichts gemein, denn es ist ein Akt der Verzweiflung, etwas Negatives, die Zerstörung des Lebens, während der Liebestod eine durchaus positive Tat ist, der Wille, alle Zerrissenheit aufzuheben und eine — für uns unvorstellbare und paradoxe — höhere metaphysische Einheit zu gewinnen. Der Liebestod will das Wunder schaffen. Er ist vielleicht niemals in seiner ganzen Größe verwirklicht worden; man könnte versucht sein, an den gemeinsamen Tod Heinrich von Kleists und Henriette Vogels zu denken, muß dies aber schließlich auch abweisen. Kleist hat sich während der letzten Tage seines Lebens wohl in die Idee des gemeinsamen Todes in der Liebe hineingesponnen und schreibt an seine Cousine Marie von Kleist: „Wenn du wüßtest, wie der Tod und die Liebe sich abwechseln, um diese letzten Augenblicke meines Lebens mit Blumen, himmlischen und irdischen, zu bekränzen, gewiß du würdest mich gerne sterben lassen. Ach, ich versichere dich, ich bin ganz selig." Und im gleichen Briefe spricht er vom

„wollüstigsten aller Tode“. Aber es ist doch kein wirklicher Liebestod, das heißt ein Tod, der als notwendige Konsequenz erfolgt, damit die Liebe ganz vollendet sei. Sowohl Kleist als auch Henriette sind schon früher, jeder für sich, entschlossen gewesen, freiwillig in den Tod zu gehen, und da sie — eigentlich zufällig — von dieser gemeinsamen Absicht Kenntnis erhalten haben, ist ihnen die neue Wollust, vereint zu sterben, aufgegangen. Die Liebe hat dabei keine allzu große Rolle gespielt. Kleist schreibt im selben Brief weiter: „Der Entschluß, der in ihrer Seele aufging, mit mir zu sterben, zog mich, ich kann dir nicht sagen, mit welch unaussprechlicher und unwiderstehlicher Gewalt, an ihre Brust. Erinnerst du dich wohl, daß ich dich mehrmals gefragt habe, ob du mit mir sterben wollest? — Aber du sagtest immer nein!“ — Hieraus und aus anderen Äußerungen geht mit Bestimmtheit hervor, daß sich Kleist auf jeden Fall getötet hätte und daß er nur diese besondere Gelegenheit benützt hat, in die Wollust des gemeinsamen Todes unterzutauchen.

Der Gedanke des Liebestodes ist im Gefühl wahrhaft Liebender nicht selten lebendig. So heißt es z. B. in der Schlegelschen Lucinde: „Dort (im andern Leben) wird dann vielleicht die Sehnsucht voller befriedigt.“ Und in den Briefen Lenaus an Sophie Löwenthal klingt der Gedanke mehr als einmal an.

Aber seine Vollendung und Verewigung hat er erst in Wagners „Tristan und Isolde“ gefunden. Es ist Wagners welthistorische Tat, diesen Gefühlskomplex zum ersten und vorläufig zum letzten Mal in der größten Weise durchgelebt und verkörpert zu haben; sein Liebespaar tritt als das absolute Liebespaar für die liebende Menschheit in ihrer höchsten Vollendung ein, Tristan und Isolde repräsentierten die Gipfelpunkte alles menschlichen Fühlens. Wagner hat die metaphysische Form der einheitlichen Liebe verewigt, seine Bedeutung für sie ist weit größer als die Dantes für die Vergöttlichung.

Schon im ersten Akt hat die Verwechslung des Liebestrankes mit dem Todestrank einen tieferen Sinn: sowohl Tristan als

auch Isolde suchen den Tod, weil sie von den äußeren Hindernissen ihrer Liebe zu sehr erschreckt sind. Aber Tod und Liebe sind schon von Anfang in ihnen eines gewesen, die Ahnung ist da, daß ihre Liebe nur in diesem Letzten, Endgültigen zur Ruhe kommen könne. Gleichzeitig empfangen sie von der Liebe ein neues Leben und werden Schritt für Schritt durch sie in den Tod geführt. Im tiefsten Sinn ist eine Verwechslung der beiden Tränke gar nicht eingetreten, sondern durch den „Liebestrank" ist ihnen nur alles das bewußt geworden, was in ihren Seelen, bereit aufzuwachen, geschlummert hat. Tristan besitzt schon in dem Augenblick, da ihm von Isolde der Todestrank gereicht wird, die Gewißheit, daß es der Tod durch die Liebe sei, den sie ihm gewährt: „In deiner Hand den süßen Tod, als ich ihn erkannt, den sie mir bot" usw. — und ebenso Isolde: „Dem Licht des Tages wollt' ich entfliehn, dorthin in die Nacht dich mit mir ziehn, wo der Täuschung Ende mein Herz mir verhieß, wo des Trugs geahnter Wahn zerrinne: dort dir zu trinken ew'ge Minne mit mir, dich im Verein wollt' ich dem Tode weihn."

Der zweite Akt führt nun die beiden tiefer und tiefer in den Abgrund ihrer Liebe hinein, immer bestimmter wissen sie, daß ihnen nur noch das letzte übrig bleibt, Schritt für Schritt entdecken sie das Geheimnis der mystischen Vereinigung, das sich ihrer Sehnsucht langsam enthüllt — und doch sind sie noch immer eingeschlossen in die Grenzen ihrer Individualität und können das Wunder nicht ganz verstehen. „Wie es fassen? wie es lassen, diese Wonne, fern der Sonne, fern der Tage Trennungsklage?" Denn es ist das eigentliche Geheimnis der Welt, das hier von der Liebe gelöst werden soll — letzte Einheit einer Seele mit einer andern und endlich Einheit mit allem Sein. Immer klarer und zwingender wird der Gedanke des gemeinsamen Todes erfaßt und festgehalten; sie fühlen, daß sie, um ganz Eins zu werden, dieses Leben aufgeben müssen, daß mit ihm nichts, was für sie wesentlich ist, vernichtet werden kann —

„Was stürbe dem Tod als was uns stört?" — und endlich spricht Tristan den entscheidenden Gedanken aus, dem Isolde Wort für Wort, wie schlafwandelnd, nachtastet, um sich ihn zu eigen zu machen: „So starben wir, um ungetrennt ewig, einig, ohne End', ohn Erwachen, ohn Erbangen namenlos in Lieb' umfangen, ganz uns selbst gegeben, der Liebe nur zu leben." — Als großartiges künstlerisches Symbol für diesen ins Metaphysische hineinschreitenden Bewußtseinszustand wird wie ein Gemeinsames über Liebe und Tod die Nacht eingeführt; sie verkörpert die jenseitige und für unsere Organe nicht mehr vorstellbare Existenz im Gegensatze zum irdischen Tag, zu des „Tages täuschendem Schein". (Dies ist später von Nietzsche in seinem Symbol für alles Erhabene, der Mitternacht, nachgebildet worden.) Die sich anfangs im Tagesbewußtsein zu hassen glaubten, ahnen nun, der Weltennacht entgegenwandelnd, das Neue, das jenseits alles Truges und aller durch ihre gesonderte Individualität bedingten Zweiheit stehen muß. Diese Zweiheit wird äußerlich durch ihre verschiedenen, von dem „Wörtlein Und" getrennten Namen ausgedrückt. Sie wissen mit einem Mal, daß die große Liebe nicht mehr im Tage der Welt zu vollenden ist, daß sie auf ein jenseitiges Sein weist. Sie haben dem Leben und der Welt einen letzten Sinn gefunden — die Aufhebung des individuellen Daseins und den Tod durch die Liebe, ganz analog der letzten Weisheit der Mystiker: selbst Gott zu werden. „Selbst dann bin ich die Welt." Der Tod steigt hier absolut organisch und notwendig aus der höchsten Liebe auf. Wie sie aber dieses Hereinbrechen des für menschliches Fühlen Unfaßbaren zitternd ersehnen und erwarten — da reckt die Erdenwelt noch einmal ihre Arme nach ihnen, langsam verrinnt der Traum der höchsten metaphysischen Erotik im Orchester, „Tagesgespenster, Morgenträume" haben das Neue, Geahnte verdrängt.

Die aufsteigende und sich ins Nichts verlierende Horn- und Violamelodie, mit der der dritte Akt beginnt, drückt dann die völlige Trost- und Sinnlosigkeit das Tagesdaseins aus, nachdem

der tiefste Sinn, die Neuschöpfung der Welt aus der Liebe heraus, verloren gegangen ist; ebenso das Motiv des englischen Hornes. Dieses Gefühl der absoluten Sinnlosigkeit muß den Aufwachenden beherrschen, Tristan deutet es im Geiste Schopenhauers als die allgemeine Zwecklosigkeit der Welt und des Lebens, gibt aber doch nur der Vernichtung seiner eigenen Wertsehnsucht Ausdruck, da er das Höchste geahnt und verloren hat. Und es ist eine geniale Intuition Wagners, daß auch die eigene Schuld in der höchsten Steigerung der Liebe und der Persönlichkeit erkannt ist, daß Tristan sich selbst und die Geliebte verfluchen muß, weil die Liebe als ihre letzte Konsequenz diese absolute Forderung des Liebestodes erhebt, die sich nimmer erfüllen kann: „Den furchtbaren Trank, ich selbst, ich hab' ihn gebraut! . . . Verflucht sei, furchtbarer Trank! Verflucht, wer dich gebraut!"

In dem Musikstück am Schluß des dritten Aktes, das unter dem (nicht ganz zutreffenden) Namen „Isoldes Liebestod" bekannt ist, hat Wagner, nachdem vorher in den letzten Worten Tristans — „Wie, hör' ich das Licht?" — die Unzulänglichkeit der irdischen Sinne ausgedrückt worden ist, den Versuch gemacht, den metaphysischen Zustand der Liebeseinheit selbst zu schildern, der für unser Bewußtsein naturgemäß nur die negativen Merkmale des Undenkbaren und Unfühlbaren, kurz des „Unbewußten", haben kann. Dies sollte künstlerisch, das heißt mit positiver Anschauung erfüllt sein, eigentlich ein Widerspruch in sich, und Wagner ruft hier alle Sinne zu Hilfe — Ton, Licht, Duft —, um dieses Untertauchen in des „Weltatems wehendem All" ahnen zu lassen. Man kann von diesem Zustand nur das eine aussagen, daß die Zweiheit der Seelen und endlich die Vielheit der Welt überhaupt in eine höhere Einheit erlöst ist — eigentlich eine negative Aussage. Da wir es aber mit dem Gefühlsleben der Liebenden zu tun haben und nicht mit unsicheren metaphysischen Behauptungen, dürfen wir sagen, daß solch ein Sterben nicht „Totsein" heißt, vernichtet, aufgehoben, zerstäubt sein

— sondern anders sein, vollkommener sein in der Liebe. Es ist ja das Erstaunliche dieses Gefühlskomplexes, daß das wirkliche Leben nicht mehr ertragen werden kann, und daß ein anderes geschaffen wird, ohne nach Möglichkeit und Wahrheit zu fragen; dem Gefühl der Liebenden scheint göttliche Schöpferkraft zuteil geworden zu sein.

Die Musik von „Tristan und Isolde" hat für das noch niemals von Menschen Gefühlte einen Ausdruck gefunden, wie er noch niemals gehört worden war. Sie scheidet sehr deutlich zwischen den kommensurabelen Teilen des Tagesbewußtseins (etwa in den Partien Kurwenals und des Königs, die meistens in Dur stehen; der König, Kurwenal und Brangäne begegnen dem neuen Phänomen mit Sympathie, aber ohne jede Möglichkeit des Verständnisses) — und den inkommensurabelen, metaphysischen, dem eigentlichen Inhalt. Die Harmonie, auf der das Werk ruht, und die weder Dur noch Moll ist, hat durchaus den Charakter des sich-über-die-Welt-hinaus-Sehnenden, das vom gewöhnlichen harmonischen Bewußtsein, von der irdischen Welt aus gesehen, als gebrochen und ruhelos empfunden wird (das Motiv der metaphysischen Liebessehnsucht, mit dem das Vorspiel einsetzt). Aus diesem Transharmonischen ist das ganze Werk wie aus einem Keim hervorgewachsen, Musiker und Nichtmusiker empfinden diesen Grundcharakter, der es von aller anderen Musik scheidet. „Tristan und Isolde" wurde daher von Nietzsche das „opus metaphysicum" genannt, und dieses Metaphysische ist die letzte Vollendung der modernen Liebe, die geforderte Einheit von Liebe und Tod.

Die den Liebestod aus sich heraus verwirklichen, gleichen dem großen Ekstatiker, dem alles irdische Sein nicht mehr genügen kann, weil er in die höhere kosmische Existenz eingehen muß. Sein eigentliches Erlebnis ist die Aufhebung der Einzelseele in Gott, er will sich ohne Mittler in die göttliche Liebe ergießen. Die in Liebe Sterbenden wollen unmittelbar nur die Einheit miteinander, erst durch sie die geahnte Auflösung in ein meta-

physisches Sein. Der Liebestod ist die erotische, zweimenschliche Form der mystischen Ekstase, sie konnte erst reifen, nachdem die höchste Form der Liebe ausgebildet gewesen ist. Abermals muß neben Goethes Pater ecstaticus der unvergleichliche J a - c o p o n e genannt werden, auf den meine Darstellung immer wieder trifft, weil er vielleicht der größte aller metaphysischen Erotiker ist. An die Schlußverse der Isolde erinnern seine:

O Liebesgluten,
Gewaltige Meerfluten,
Wer kann eure Tiefe erspähen?
Wer in euch ertrunken,
Ist völlig versunken
Und kann seine Stätte nicht sehen;
Torheit begehen
Heißt Hohes verstehen,
Wenn töricht uns machte die Liebe. — (Schlüter und Storck.)

Die metaphysische Erotik ist ein Produkt des europäischen Geistes, denn sie hängt an der Persönlichkeit, die die Liebe verewigen will. Aller Orientalismus steht diesem Fühlen fremd und verständnislos gegenüber, fehlt ihm doch die Voraussetzung der Persönlichkeitskultur. Der Semite, der Inder und der Japaner kennen nur die zum Taumel gesteigerte Sinnlichkeit; sie aber kreist ruhelos zwischen Genuß und Erschöpfung um sich selber und ist zur ewigen Unfruchtbarkeit verdammt. Alle religiös-sexuellen Orgien, von denen uns die Geschichte erzählt, sind Versuche der Sinnlichkeit, sich eines Höheren zu bemächtigen — ein vergebliches Bemühen, weil aus wahlloser Vermischung, aus der Aufhebung alles Individuellen nichts Neues entsteht.

Es ist nach Hegel der immanente Sinn alles Weltgeschehens, daß das Individuum aus der Knechtschaft in die Freiheit wachse; aber vielleicht liegt der Sinn der steigenden Kultur noch mehr darin, daß sich der Mensch selber finde und als Persönlichkeit fühle (was sicherlich keinen Widerspruch zu dem andern bedeutet). Die metaphysische Erotik ist die Vollendung der Persönlichkeit in der Liebe. Zugleich mit der Geburt der Persönlichkeit ist

die Frau vergöttlicht worden, die Vernichtung der zuhöchst gekommenen Persönlichkeit, die letzte schmerzhafte Konsequenz aus ihrem selig-unseligen Wesen, gebiert den Gedanken des Liebestodes. Wie die antiken fackeltragenden Genien stehen die beiden metaphysischen Formen der Liebe zu Häupten und zu Füßen des seiner selbst bewußten Menschen. Hier und dort schreitet das erotische Fühlen über alle Grenzen hinaus, es wird Weg zu den letzten Geheimnissen des Daseins: die Vergöttlichung erschafft ein überirdisches weibliches Wesen als erotische Vertreterin alles Göttlichen. Dies ist eine produktive Tat, gleichzeitig erotisch, künstlerisch und religiös, sie bindet nicht den ganzen Menschen, sondern sie bringt aus sich selbst junge Kräfte für alles Höhere hervor, weil sie ein neues Gefühlsreich mit neuen Inhalten schafft. Zugleich mit der Projektion der Frauenliebe in die Ewigkeit sind ja die Keime zu allem Großen gelegt worden, auf dem unser höheres Geistesleben noch heute ruht. Die Vergöttlichung will Gestalt und Individualität über alles Irdische hinaus, in die Ewigkeit. Aber sie ist Liebe von einer Seite her, Liebe ohne Antwort (wenn die Antwort nicht aus dem Kunstwerk spricht), Erotik des einsamen Menschen — und als solche noch heut in seltenen Geistern lebendig. Die Frauenanbetung ist die natürliche und höchste Form der Liebe für den Mann, der seine Vollendung nicht in der Zweiheit, in Wechselwirkung mit einem andern Menschen sucht, sondern allein — aber doch auf einen Menschen gerichtet, nicht wie der Mystiker gestaltlos. Denn der Traum der vollendeten Frau ist der einzige der Erotik, den die Wirklichkeit niemals enttäuschen kann, weil er von der Wirklichkeit nichts fordert. Es liegt zweifellos eine gewisse Paradoxie darin, daß das eigentlich soziale Gefühl einsam erlebt und einsam vollendet wird, da ja sein Wesen in der Zweiheit verankert ist, daß es auf das scheinbar wichtigste Element der Liebe, auf Erwiderung und Gegenseitigkeit Verzicht leistet.

Der Liebestod entspricht insofern vollkommener dem ero-

tischen Ideal, als er auf absoluter Gleichheit und Einheit von Geben und Nehmen beruht. Er findet die höchste Steigerung des Gefühles nicht in der Einsamkeit, sondern zusammen mit dem geliebten Menschen. Der einsam Liebende hat ein Widerstreben gegen die schrankenlose Hingabe. Der ganz der Geliebten Zugewandte kann wiederum die Liebe des Einsamen nicht verstehen; sie scheint ihm unnatürlich, kalt, vielleicht sinnlos und verrückt. Die Frauen kennen eigentliche Einsamkeit nicht, das Gefühl der Vergöttlichung ist ihnen fremd, sie erreichen das Höchste nur mit dem Mann, durch den Mann, es wird ihnen sogar leichter als ihm, sich dem Geliebten bis in den Tod hinzugeben. Hier aber kann ich den Zweifel nicht unterdrücken, ob dieses Grundgefühl der mystischen Weltvereinigung auch bei den Frauen so ganz zu finden ist, ob ihnen auch wirklich hinter dem Geliebten noch etwas steht — die Ewigkeit.

Während die Vergöttlichung alles Große aus sich heraus zu schaffen vermag und frühlinghaft, gläubig ist, beansprucht der Liebestod mit seinem düstern Pathos der Unbedingtheit und Einmaligkeit den ganzen Menschen, er vernichtet alles außer sich selbst. Er hat nicht wie die Frauenanbetung die Kraft zur Neuschöpfung, denn es gibt nichts mehr über ihn hinaus. Man darf sagen, daß der Liebestod die mystisch-ekstatische Religiosität verwirklicht, während in der Vergöttlichung der Frau das religiöse Bedürfnis nach Anbetung sein Genügen findet. Beides sind Verbindungen von Liebe und Religiosität,, metaphysische Erotik, paradox und doch folgerichtig aus dem menschlichen Fühlen erwachsen. —

Wir können die überschwängliche Sehnsucht, die mit jeder starken Liebe wenigstens im Anfangsstadium verbunden zu sein pflegt, noch in einem andern, sozialen Sinne deuten. Das erotische Verhalten ist die intensivste und unmittelbarste aller Beziehungen, die ein Mensch zu anderen Menschen haben kann, in der Unerfüllbarkeit seiner letzten Sehnsucht drückt sich die echteste Tragik des Lebens unter den Menschen, des sozialen

Daseins aus. Das Bedürfnis, das den einen zum andern führt, entbehrt so auch in diesem Bunde die Möglichkeit, sich ganz zu vollenden. Wenn aber selbst das mächtigste aller sozialen Gefühle (und wie manche glauben, die Wurzel aller anderen) mit innerem Zwiespalt geschlagen ist, dann darf man wohl den Schluß als bündig hinstellen, daß die weniger intensiven Formen der Verbindung von Mensch zu Mensch dasselbe Los werden teilen müssen, oder aber in der Gedankenlosigkeit des Alltags versanden und allen Wert verlieren. Die menschliche Gesellschaft birgt, wo sie tief und seelisch — nicht ökonomisch — gefaßt wird, den Keim ihrer tragischen Unvollendbarkeit in sich. Welches auch die sozialen Beziehungen sind, in die wir eingehen, immer wieder finden wir, daß sie einen Bruch im Herzen tragen, und je inniger und echter, je reiner von Nützlichkeitserwägungen sie sich halten — die hier der Bedeutung der Sinnlichkeit im Erotischen entsprechen —, desto schmerzlicher macht sich dies fühlbar, sei es nun in der Freundschaft, sei es in dienender Unterordnung, in freier Geselligkeit oder in anderen zwischenmenschlichen Relationen. Jede Beziehung von Mensch zu Mensch ist mit dem Fluch behaftet, sich nicht ganz vollenden zu können, sie wollte denn auf das Ausschöpfen des Letzten verzichten, und selbst die Liebe kann diesem Schicksal nicht entgehen. Sie erzwingt in der Anbetung der Frau eine Erhebung über die Erde hinaus, oder sie stürzt sich in die letzte Umarmung des gemeinsamen Todes — das heißt, sie erkennt schaudernd ihre Unerfüllbarkeit. —

3. Der Widerstreit zwischen Geschlechtlichkeit und Liebe: Der Liebessucher und der Liebesknecht

Es leuchtet von vornherein ein, daß die Ausgleichung der beiden Faktoren Geschlechtstrieb und Liebe nicht immer ohne weiteres erfolgen wird — die völlige und wahrhafte Einheit ist in der Tat etwas ganz Ungewöhnliches, vielleicht etwas Uto-

pisches. Habe ich im Vorangegangenen die Verschmelzung beider zur höchsten Form der Erotik besprochen, so sollen nun einige für die psychologische Wirklichkeit sehr bedeutungsvolle Erscheinungen geklärt werden, die auf der mißlungenen Vereinigung von Geschlechtlichkeit und Liebe beruhen und die meiner Überzeugung nach noch niemals richtig gedeutet worden sind. Ich meine die Perversionen, die an und für sich durchaus nicht pathologisch sind, wenn sie auch meistens erst in ihrer pathologischen Entartung beachtet und beschrieben werden.

Die Grundform des sogenannten Sadismus ist bei einem erotischen Typus zu finden, den ich Liebessucher nenne. Er ist dadurch charakterisiert, daß er die unstillbare Sehnsucht nach rein seelischer Liebe im Herzen trägt, daß er diese Liebe sein Leben lang von Frau zu Frau sucht, sie aber vermöge seiner niedrigen Anlage niemals finden kann und immer wieder in die Sexualität verfällt. So tastet er — oft nur unklar bewußt — nach einer Phantasiegestalt und haßt jede einzelne von den Frauen der Wirklichkeit, die ihm wie ihrem Schicksal zufallen, denn von jeder ist er um das, was er bei ihr gesucht hat, betrogen worden. Als richtiger Illusionist weiß er von den Frauen der Wirklichkeit nichts, hofft immer wieder, die Wahre zu finden, und wird immer wieder enttäuscht. Jeder Frau, die er erobert hat, mißt er die Schuld seiner eigenen Halbheit bei, er verachtet sie oder er rächt sich an ihr, straft sie und mißhandelt sie: wir erkennen den wahren Don Juan und seine krankhafte Karikatur, den Sadisten. Auch der roheste unter ihnen, dessen Praktiken im höchsten Grade abstoßen, läßt sich noch auf dieses psychologische Schema bringen: der von Frau zu Frau die Liebe sucht und nie etwas anderes finden kann als die Sexualität, wofür er sich rächt. Ja, es gibt gar nicht wenige Männer, die nur einer einzigen Frau gegenüber sadistisch fühlen — es ist die, an der sie die große Enttäuschung über sich selbst erlebt haben. — Zweifellos haben manche Menschen die seelischen

Wurzeln ihrer Perversion nahezu eingebüßt und bleiben ganz in körperlichen Handlungen befangen. Dies ist nicht weiter merkwürdig, weil ja dasselbe bei allem Menschlichen immer wieder beobachtet werden kann. Aber der dumpfe Trieb, an den Frauen Rache zu nehmen (er weiß vielleicht nicht mehr wofür) lebt auch im pathologischen Sadisten.

Dies eine ist dem Liebessucher mit dem Frauenanbeter gemein, daß sie beide über die Frauen der Wirklichkeit hinaus etwas Höheres suchen; der Anbeter aber besitzt die reine Liebe in der Distanzierung von der Frau, der Abstand zu ihr ist ihm niemals groß genug und er wird daher niemals enttäuscht. Der Liebessucher reißt jede Frau an sich, von der unablässigen Illusion geblendet, diese, nur diese müsse die Wahre sein. Und er erkennt immer wieder, daß er doch nur brünstig sein kann, jede Frau zerstört seinen Traum von neuem und an jeder rächt er sich dadurch, daß er sie (als Don Juan) verachtet und der Schande preisgibt, als Sadist mißhandelt. Und doch verliert er die Illusion niemals endgültig, denn er will seine Sehnsucht extensiv befriedigen, und so schwindet ihm, der auch der Selbsterkenntnis unfähig ist, die Hoffnung niemals ganz, endlich doch noch der Einen zu begegnen.

Ganz ähnlich verhält sich der Mann, den wir in Sordel vertreten gefunden haben, der eine Frau wirklich seelisch liebt, alle anderen aber nur sexuell auf sich wirken läßt.

Die Tragik Don Juans liegt darin, daß er in der niedrigen erotischen Sphäre, die er unumschränkt beherrscht, nicht leben kann und ein Reich gewinnen will, das ihm verschlossen bleibt. Durch die Menge der Frauen glaubt er zum Höheren zu kommen — und versinkt doch immer tiefer in die eigene Sexualität, als deren sichtbare Zeichen alle die verbrauchten, weggeworfenen Frauen um ihn stehen. Er wird bösartig, grausam und fühllos, die Lust, deren Sklave er ist, ekelt ihn an —

> So tauml' ich von Begierde zu Genuß
> Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.

Er ist unersättlich, aber nicht wie der primitive Genußmensch, weil ihm der Genuß eigentliches Lebenselement wäre, sondern weil er immer wieder den Genuß mit der Liebe verwechselt. Er kennt nur „die Weiber" und sündigt so an der Persönlichkeit; die Liebe, die aus ihr keimt, bleibt ihm verschlossen.

Die Ansicht, die im Don Juan einen glücklichen Frauenjäger sieht, ist nicht des Kritisierens wert; der berühmte Casanova z. B. hat mit dem Don Juan nichts gemein. Er ist ein fröhlicher Genießer ohne alle seelischen Komplikationen und alle Tragik, der das Leben nimmt wie es kommt. Er kennt die Frauen der Wirklichkeit und befaßt sich nicht damit, hinter Phantomen herzujagen. Im Alter schlürft er lüstern den Nachgeschmack und schreibt möglichst ausführliche Erinnerungen nieder. (Der Don Juan empfindet solch einen Widerwillen vor allen Frauen, die er besessen hat, daß er kaum mehr von ihnen weiß und sicherlich die Erinnerung nicht heraufbeschwören wird.) Casanova ist ein völlig unmetaphysischer und unproblematischer Mensch gewesen, ein richtiger eleganter Romane, der es verstanden hat, jedem Augenblick seinen Genuß auszupressen. Dies ist als Lebensweisheit in der Einleitung zu seinen Denkwürdigkeiten deutlich ausgesprochen: „Die sinnlichen Freuden zu genießen war immer meine Hauptaufgabe; ich habe nie eine wichtigere gekannt." Er ist kein Wüstling, der nur auf den eigenen Genuß ausgeht und für das Fühlen seines Partners gleichgültig bleibt, sondern voll liebenswürdiger Rücksicht. „Ich habe immer die Schwachheit gehabt, die vier Fünfteile meines eigenen Genusses in dem zu finden, welchen ich dem reizenden Wesen verschaffte, das mir sie gewährte." — Casanova, der sonderbarerweise in so hohen erotischen Ehren steht, ist nichts als ein durchschnittlicher, sehr erfolgreicher Lebemann und für unseren Gegenstand von keiner Bedeutung. — Aber auch der größere und wildere Vicomte de Valmont (der Held des berühmten Romanes von Choderlos de Laclos) ist mit all seiner Kunst und all seinem Geist und seinen perversen Prinzipien kein Liebessucher und kein Don

Juan, sondern ein Geck und Sportsman der Liebe, der die Frauen verführt, um mit seinen Erfolgen zu prahlen. Er ist übrigens nur ein Beispiel aus der verlangweilten höheren Gesellschaft des ancien régime und durchaus kein Unikum.

Einsichtsvollere Beurteiler glauben das Wesen Don Juans darin zu finden, daß er ein Herrscher und Zerstörer sei, eine Verbrechernatur mit satanischen Gelüsten, die es auf die Unterjochung der Frauen, auf ihre gesellschaftliche und moralische Vernichtung abgesehen habe. Nur der Sieg, nicht der Genuß soll seine Leidenschaft sein. Ich will diese Deutung nicht ganz abweisen, aber sie trifft doch zu sehr das Äußere, Scheinbare, nicht das Wesen. Warum handelt er so? Ist es wirklich das sozusagen formal böse Gelüste, den Frauen zu schaden? Eine solche Handlungsweise kann ja einmal vorkommen (der Vicomte de Valmont ist darauf angelegt), aber als Hauptmotiv eines Lebens genügt sie nicht — und vor allem ist ihre Mesquinität das Gegenteil des großen und dämonischen Menschen, der ja Don Juan doch sein soll. Wäre er zudem Eroberer im höchsten Sinn, dann würde er sich asketisch und stolz mit dem bloßen Bewußtsein des Besitzes begnügen. Aber sein ganzes Eroberertum ist falsch: die Frauen, mit denen er zu schaffen hat, interessieren ihn gar nicht. Sie sind ihm zwar nötig wie „die Luft, die er atmet", aber was er bei ihnen sucht, können sie ihm nicht geben. In dem Augenblick, da er enttäuscht worden ist, wendet er sich angeekelt und ohne Herrschgelüste (das ja Teilnahme voraussetzen würde) ab, alle Frauen sind nur dazu da, um in ihm selbst etwas lebendig werden zu lassen. Aber es wird nichts lebendig, die Liebe von oben hat an ihm nicht teilgenommen, er kann nicht erlöst werden, die Hölle schlingt ihn ein. Vielleicht wäre er erlöst, wenn sich ihm eine versagte — dann würde er aufhören, Liebessucher zu sein und wäre Anbeter geworden, denn an die eine müßte er doch wahrhaftig glauben können; aber es ist sein Verhängnis, daß er keinen Widerstand findet, daß ihm die Frauen ausnahmslos und ohne Kampf zufallen.

So kann denn auch der Liebessucher — obgleich im beschränkteren Sinn — als ein metaphysischer Erotiker gelten, weil er das, was ihm beschieden ist — die Sexualität —, nicht erträgt und nach etwas Höherem langt. Aber dies ist nur seine persönliche Grenze, keine Grenze der Menschheit, und er hat sie mit dem Liebesknecht gemein, der wie er Sexualist ist und ein Liebender sein möchte. Der Liebesknecht ahmt die Stellung des Frauenanbeters nach, sinkt aber in diesem Verhältnis unfehlbar in die sexuelle Sphäre. Was die Psychiater seit Krafft-Ebing als Masochismus bezeichnen, ist die pathologische Entartung dieser Gefühlsweise, die außerordentlich verbreitet ist und verschiedene Formen annimmt, mir aber nicht eigentlich krankhaft erscheint. Krankhaft ist es freilich, wenn sich jemand von Dirnen beschimpfen, fesseln und peitschen läßt, aber als halbwegs normal kann man doch noch verstehen, wenn einer von einer stolz abweisenden Frau erregt wird, die gleich einer Königin daherschreitet, ohne den scheuen Anbeter zu beachten; und wenn er vor ihr niederknien und ihre Füße küssen möchte, die ihn zum Lohn treten.*) Normal ist wohl auch das knabenhafte Glück, einer verehrten stolzen Frau zu dienen — „Pagismus" nennt es Krafft-Ebing —, das Dostojewski in der Novelle „Ein junger Held" schön geschildert hat und das uns bei manchem Troubadour und Minnesänger (Ulrich von Liechtenstein!) begegnet. Die Grade dieses Gefühles sind unendlich zahlreich, aber der Kern liegt immer darin, daß der Mann das unabweisbare Bedürfnis fühlt, die geliebte Frau anzubeten, sich jedoch nicht in der Region der seelischen Liebe erhalten kann, sondern den unmittelbaren körperlichen (also sexuellen) Kontakt erstrebt, und gedemütigt, verhöhnt, mißhandelt werden will. Seine Stellung, die rein seelische Liebe vortäuscht, kann nicht anders als sexuell sein — die Vermengung von Liebe und Geschlechtlichkeit

*) „Etre aux genoux d'une maîtresse impérieuse, obéir á ses ordres, avoir des pardons á lui demander, étaient pour moi des trés douces jouissances." (Rousseau, Les confessions.)

zusammen mit deren Unvermögen, eine wirkliche Synthese herzustellen, die Verwirrung von Wert und Lust ist in ihrer klarsten Form gegeben, viel klarer als bei dem (seltenen) Liebessucher. Es ist ganz gleichgültig, welches die äußeren Modalitäten sind, die von dem einzelnen bevorzugt werden (meistens symbolische Akte, die seine eigene Niedrigkeit und die Erhabenheit und Macht der Herrin andeuten). Auf das Seelische allein kommt es an, das ihn zu diesen sonderbaren Handlungen treibt, und da finden wir einmal das, was für den Frauenanbeter so charakteristisch ist: die Stellung des Sklaven vor der Herrin, dann aber den Zwang, diese seelisch gedachte Situation sexuell auszukosten. Der Masochist oder, wie wir ihn lieber nennen wollen, der Liebesknecht, ist Sexualist, kann der Frau aber nicht normal männlich, instinktiv und naiv gegenübertreten, sondern braucht die Pose des seelischen Anbeters, damit er Genüge finde. Man könnte versucht sein zu glauben, daß der heimliche Wunsch in ihm lebt, seine Unfähigkeit zur reinen Liebe dadurch zu sühnen, daß er gequält und erniedrigt werden will. So ist der Liebesknecht menschlich ein höherer Typus als der Liebessucher: alles was er durch seine krankhafte Anlage verfehlt hat, fällt wieder auf ihn zurück, er nimmt seine Schuld auf sich, während der Liebessucher für die eigene Mangelhaftigkeit an seinen Opfern Rache nimmt. Er ist seinem Wesen nach polygam, während der Liebesknecht meistens monogom veranlagt ist (und also bei den Frauen wenig Glück hat). Sie beide erstreben eine Verbindung von sinnlicher und seelischer Erotik — aber die Verbindung ist mißlungen.

Was alles die Autoren von widerlichen und schrecklichen Äußerungen dieser Perversionen berichten, würde sich bei näherem Eingehen — worauf ich aber verzichte — ganz von selbst unserem Schema fügen. Kommt es doch bei psychologischen Untersuchungen nur darauf an, aus der ungeheuren Menge der Erscheinungen die Grundtypen zu erschauen und richtig zu fixieren. Die Fülle der Einzelheiten ordnet sich von selbst ein,

sie aufzuzählen und zu beschreiben ist unnötig und nicht Gegenstand der Erkenntnis.

Auch der sogenannte „Fetischist" — der sich vor gleichgültigen Gegenständen, welche der Geliebten oder irgendeiner Frau gehört haben oder nur gehören könnten, erregt — ist eine Abart des Liebesknechtes. Klassisch hierfür ist wohl der Ritter des Mittelalters, der ein Tuch oder einen Handschuh — etwa auch ein Hemd — seiner Dame am Herzen trägt und sich so gefeit glaubt. Hier sehen wir schon, wie die seelische Liebe nach Körperlichkeiten tastet, um einen irdischen Halt zu gewinnen; nicht jeder ist ja ein Dante, nicht jeder vermag seine Seele rein zu halten vor den Verlockungen des Irdischen. Doch auch der dem Zeitungsleser bekannte Zopfabschneider, der Strumpfbandsammler und ähnliche Helden brauchen eine Reliquie, einen Fetisch, den sie scheinbar verehren, in Wirklichkeit aber als sexuellen Reiz empfinden. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Kult, den manche Männer, besonders Künstler — aber auch Geisteskranke — mit weiblichen Bildern und Statuen treiben (speziell mit Köpfen). Hier ist das Grundgefühl der Schönheitsliebe, das wir als einen wesentlichen Faktor der rein seelischen Erotik kennen gelernt haben, in den Dienst der Sexualität gestellt. Die gesuchte Illusion seelischer Anbetung wird erleichtert und vor der eigenen Einsicht verhüllt, weil ein gemalter Frauenkopf auf den normal Empfindenden nicht sexuell wirkt, sondern in der Tat reine Gefühle auslöst. —

Ich habe es nicht vermeiden wollen, auch diesen Gegenstand kurz zu berühren (wenn auch nicht zu erschöpfen), da meine Theorie von den beiden Wurzeln der Erotik eine neue und wie ich glaube einleuchtende Deutung der Perversionen ergibt; ja man darf sagen, daß aus ihr die Existenz von Perversionen mit Notwendigkeit geschlossen werden kann, daß es so etwas geben muß, weil ja offenbar die Ausgleichung von Sinnlichkeit und Liebe nicht immer harmonisch erfolgen wird. So liefert dieses Kapitel die Ergänzung zu dem vorigen, wo die Vollendung der

modernen Liebe beschrieben worden ist. Der Liebessucher und der Liebesknecht sind Phänomene der zerspaltenen Erotik, die ihre Einheit nicht finden kann; sie kommen daher weder in alten Zeiten, noch auch eigentlich und echt bei den Frauen vor. Geht man daraufhin eines der bekannten Bücher durch, so wird man diese Perversionen bei Frauen niemals wirklich vertreten finden, was es da gibt, ist Hysterie (d. h. Mangel an innerer Einheit) in den verschiedensten Formen; die Unterwürfigkeit dem Manne gegenüber ist ja der Frau oft natürlich und kann nicht als Perversion gedeutet werden. Wieder erkennen wir, daß die Erotik der Frau einheitlicher und naturhafter organisiert ist als die des ewig tastenden und ewig irrenden Mannes.

4. Die Rache der Geschlechtlichkeit: Das Dämonische und das Obszöne

Zum Schluß will ich noch eine Gruppe aus den Phänomenen der zerspaltenen Erotik klären, die in der Gegenwart eine nicht ganz geringe, wenn auch gern übersehene Rolle spielen und mit den eben besprochenen insofern verwandt sind, als auch sie auf einem Zwiespalt von Sinnlichkeit und Liebe beruhen. Solange die Sexualität als ein Selbstverständliches und Natürliches empfunden wird, das normalerweise gar nicht als etwas Gesondertes zum Bewußtsein kommt, ist die Gefühlssphäre, die man als dämonisch-sexuell und als obszön bezeichnen kann, nicht vorhanden. Erst wenn der Sinnlichkeit etwas anderes und Höheres feindlich gegenübertritt, wird das natürliche Sein und vor allem das natürliche Geschlechtsempfinden von dem nunmehr einzig anerkannten Seelisch-Göttlichen aus als niedrig und widergöttlich, als teuflisch stigmatisiert. Je göttlicher Gott wurde, desto schrecklicher wurde der Teufel, je höher die Seele stieg, desto tiefer sank der Leib. Diese Weltanschauung des reinen Spiritualismus spricht sich etwa in den folgenden Worten Bernhards von Clairvaux aus: „O Seele, besiegelt mit dem Bilde Gottes,

geziert mit seinem Gleichnis, vermählt dem Glauben, ausgestattet mit seinem Geist, erlöst mit seinem Blut, zugezählt den Engeln, begabt mit der Vernunft — was hast du mit dem Fleische gemein, für welches du all dies leiden sollst! . . . Und doch ist das Fleisch deine liebste Gesellschaft!" — Der Mensch des späteren Mittelalters und besonders der völlig unter dem Gegensatz asketisch — geschlechtlich stehende Kleriker fürchtete den Teufel mehr als er Gott liebte und empfand die Versuchungen der Sinnlichkeit, die seiner erregten, wundergläubigen und niemals befriedigten Phantasie nahten, als vom Teufel geschickt, als dämonisch. Die Naivität der Sinnlichkeit war für immer dahin: da alles Gute göttlich und überirdisch sein mußte, wurde die Natur und ihre Triebe verteufelt, die Sinnlichkeit als fornicatio, als Unzucht gebrandmarkt. Der Mensch war endgültig in zwei Teile zerrissen.*)

Aber der Teufel ist nicht nur gefürchtet, sondern auch angebetet worden. Vom 10. Jahrhundert an tritt dem Dienst Gottes ein Satanskult zur Seite, der seinen Höhepunkt im 14. Jahrhundert erreicht hat (und über dessen Einzelheiten noch wenig Klarheit herrscht). Je höher die Angst vor Irrglauben und Hexerei stieg, desto mehr Menschen warfen sich, am Heile verzweifelnd, dem Teufel zu Füßen, dem sie ja doch nicht entgehen konnten, — ein einziger böser Gedanke reichte hin, sie zu verderben! — und hofften, daß er sie wenigstens vor dem Scheiterhaufen retten und ihnen die Freuden der Erde gönnen werde. Satan versprach den Seinigen unendliche Wollust, er wurde der Erlöser der von der Geistlichkeit Verfolgten. Sein Dienst soll in einer unflätigen Parodierung der Messe bestanden haben, nach Michelet war der Körper einer Teufelsdienerin der Altar, auf dem eine Kröte anstatt der Hostie geweiht und verzehrt wurde. Der Adept mußte Jesus feierlich abschwören und dem Satan (oder wenigstens seinem Bilde) den Huldigungskuß dar-

*) Hierzu die prinzipielle Darstellung des Dämonischen in „Grenzen der Seele".

bringen (den Goethe in den Paralipomenen zum Faust nicht vergessen hat).

Askese und Zügellosigkeit gehören immer zusammen; sie schlagen ineinander um und zerfleischen ihr Opfer. „Die Versuchung" — das ist das Grundmotiv dieser Disposition. Um neue Seelen zu gewinnen, sandte der Teufel seine Diener aus: Mönchen wurde von Dämonen in Gestalt einer üppigen Frau, dem Succubus, willfahrt, Nonnen pflegte der Teufel selbst oder eine seiner Kreaturen als eleganter Kavalier, als Incubus, heimzusuchen. Hierbei haben wohl Traumerlebnisse überreizter Menschen eine große Rolle gespielt, viele hysterische Frauen glaubten die Umarmung des Teufels zu spüren, ja sie wurden sogar von ihm schwanger; in den Akten der Hexentribunale finden sich Berichte von Kindern aus solchem Umgang. Die sechsundfünfzigjährige Angela von Labarethe, die im Jahre 1275 zu Toulouse als eine der ersten Hexen verbrannt worden ist, gestand, daß sie allnächtlich mit dem Satan Verkehr pflegte und ein Ungeheuer mit Wolfskopf und Schlangenschwanz geboren hatte, zu dessen Ernährung sie in jeder Nacht kleine Kinder stahl. Andere erzählten ähnliches. Alle diese Frauen sind selbst von der Wahrheit ihrer Phantasien überzeugt gewesen, und als sich erst der Glaube an die Teufelsbuhlen, die Hexen, festgesetzt hatte (im 13. Jahrhundert), fand ihre Hysterie die selbstverständliche Sühne auf dem Scheiterhaufen.

Die Furcht vor den Hexen gehört dem späten Mittelalter an und ist zugleich mit der Liebe zur Madonna da. Wie es in den ersten Jahrhunderten noch keine eigentliche Himmelsfrau gegeben hatte, so glaubte man auch noch nicht an Hexen. Unter Karl dem Großen wurde jeder mit dem Tode bedroht, der Hexerei für möglich hielt. — Der Mann ist immer geneigt gewesen, in der Frau ein übermenschliches oder ein untermenschliches Wesen zu erblicken, und gar der dualistische Mann des Mittelalters: er hat die angebetete und geliebte Frau des Himmels geschaffen, die zwischen Gott und den

Menschen steht, und als Gegenstück zu ihr die Hexe, die verachtete und gefürchtete Verleiterin zur sündhaften Lust, ein Wesen zwischen Mensch und Teufel, des letzteren Buhle und Schülerin in aller Unzucht. Wie der Mann zwischen seelischer Liebe und sinnlicher Lust keine Vermittlung kannte; so hat er auch zwei Frauen gebraucht, damit sie ihm seine beiden Wunschrichtungen verkörperten; Liebe und Sinneslust konnten nichts miteinander gemein haben, und als erst in der seelischen Frauenliebe der höchste Wert festgestellt war, mußte die an sich indifferente Lust niedrig, sündhaft, teuflisch sein. — Die Frauen haben sich auch dieser Konsequenz des männlichen Fühlens ohne Widerstreben gefügt.

Maria und der Teufel sind immer mehr die eigentlichen feindlichen Mächte geworden (vgl. S. 142); das 13. Jahrhundert, die klassische Zeit der Frauenanbetung, ist auch der Höhepunkt der Teufels- und Hexenfurcht. Die Dominikaner, die am meisten zur Ausbreitung des kirchlichen Marienkultes beigetragen haben, sind bald nach Einführung der Ketzerinquisition auch gegen die Feindinnen Marias, gegen die Hexen, vorgegangen, die Ketzerverfolgung ist von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an langsam durch die Hexenverfolgung abgelöst worden.

Ich gehe auf alle diese hinreichend bekannten Dinge nicht weiter ein, da ja die seelische Lage klar geworden ist: dem Menschen, der sein Herz ohne Einschränkung der reinen Gottesliebe und der keuschen Frauenliebe hingegeben hat, erscheint die Sinnlichkeit als verderblich und gefährlich, aber doch unter dem unwiderstehlich lockenden Reiz des Dämonisch-Sexuellen. (Das Dämonische im weiteren Sinn ist damit nicht erschöpft.) Es ist das Teuflische des dualistisch zerspaltenen Bewußtseins auf erotischem Gebiete fixiert. Viele Menschen der Gegenwart werden dieses Gefühl nicht mehr verstehen, denn es hat eine absolut zerspaltene Erotik zur Voraussetzung.

Verwandt mit dem Dämonischen ist das Gefühl des Obszönen: es begleitet die moderne einheitliche Liebe als ihre

Versuchung und ihr Schatten. In der persönlichen Liebe haben Sinnlichkeit und Seele keine gegensätzliche Betonung und keinen selbständigen Charakter mehr, die Persönlichkeit schließt, das Seelische als Grundlage nehmend, das Körperliche mit ein. Auf dieser höchsten Stufe wird nun alle Erotik, die nicht durch die persönliche Zuneigung geheiligt ist, als ungehörig empfunden. Das Nur-Sexuelle besteht weiter, tritt es aber in seiner unpersönlichen und brutalen Kraßheit feindlich gegen die persönliche Liebe, so entsteht das Gefühl des Obszönen. Das Obszöne ist also das Nur-Sexuelle, aber nicht in seiner selbstverständlichen Naturhaftigkeit, sondern in der polemischen Stellung gegen einen Wert, der ins erotische Leben versenkt worden ist, meist den Wert der Persönlichkeit. Im Obszönen liegt der Hohn und Haß gegen die persönlich gewordene Erotik. Es ist die Versuchung des Primitiveren, das nun nicht mehr einfach etwas „Früheres", sondern etwas „Niedigeres, Gemeineres" geworden ist, weil keine Zeit umhin kann, alles andere an ihrem eigenen Ideal zu messen. Das ästhetische Moment, das in jeder Erotik und auch in der naiven Sinnlichkeit so stark wirksam ist, die Freude an der Schönheit des menschlichen Körpers, ist hier ausgeschaltet. Denn die menschliche Gestalt wird von dieser Gefühlslage nicht rein gegenständlich in ihrer Schönheit betrachtet und empfunden, sondern nur als ein Nicht-Bekleidetes auf den sinnlichen Reiz hin angeschaut.

In dem Augenblick, da die Persönlichkeit als einziger entscheidender Faktor im erotischen Leben anerkannt ist, steht auch schon alle unpersönliche chaotische Geschlechtlichkeit schief. Als mit der symbolischen Hinrichtung des absolutistischen Genußkönigs, des Sohnes der größten Vergnügungsvirtuosen, die Rechte der Persönlichkeit proklamiert wurden, da hatte die bisherige Genußliebe — amour-goût, sagt Stendhal — den Beigeschmack des Unanständigen, des Obszönen erhalten. Denn das Obszöne ist die Kehrseite der modernen Liebe und erst durch sie möglich geworden. Sein tiefstes Wesen ist ein Negatives, ist

die Tendenz, die höhere Form der Liebe zu karikieren und zu verhöhnen. Die Photographie einer nackten Frau ist nicht obszön; wird aber der Kopf verhüllt und so das persönliche Moment zugunsten des Gattungsmäßigen absichtlich und grell ausgeschaltet, so nähert es sich schon diesem Charakter. Nicht obszön ist das Bild eines nackten Mannes, dasselbe Bild im sexuell erregten Zustand wäre obszön, weil hier das Triebhaft-Sexuelle über das Seelisch-Persönliche zu siegen scheint und weil zudem die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt ist. Wenn ein Mann wohlgefällig einer Frau beim Entkleiden zusieht, so ist das einfach sinnlich; belauscht er sie aber durchs Schlüsselloch, so kann sein Gefühl schon den spezifischen Ton des Obszönen tragen, weil die Gegenseitigkeit und Freiwilligkeit, Merkmale der persönlichen Erotik, ausgeschaltet sind. Die gleiche Handlung wird sicherlich als obszön empfunden, wenn der Mann die beobachtete und nichts ahnende Frau kennt und so die Beseitigung ihres Ich mit dem Genuß ihrer körperlichen Reize verbindet. Dasselbe Gefühl des Obszönen, vielleicht des Unheimlichen, kann sich auf einer Redoute einstellen, wo man nichts Persönliches von den Frauen sieht, sondern nur gegenständlich wirkende Körperlichkeiten. Objektiv obszön sind dementsprechend die Bilder von Rops, die Frauen in halber Entkleidung mit Gesichtsmaske zeigen (wenn sie auch natürlich von Kunstverständigen formal ästhetisch gewertet werden können). Die Vollendung des Obszönen wird aber erst erreicht, wenn der Genießende auch seine eigene Persönlichkeit auszuschalten vermag: so hat der hinter dem Schlüsselloch Spähende jeden persönlichen Kontakt mit der belauschten Frau aufgehoben. Dies wird besonders klar bei der so verbreiteten Freude an obszönen Bildern; der Beschauer ist hier gar nicht persönlich engagiert, er kann sich ergötzen, ohne irgendeine Verpflichtung auf sich zu nehmen, er ist nicht einmal zu dem Minimum von Achtung verhalten, das selbst der letzten Dirne gegenüber noch geboten wäre. Das Bild stellt keine Forderung an diesen Rest von Menschlichkeit, es ist ein Ding

und bietet doch Genuß. So entsteht das Gefühl, daß ein sinnliches Vergnügen möglich ist, ohne daß doch die innerlich bejahte Stellung zur höheren Erotik aufgegeben werden müßte (die das primitiv sexuelle Verhalten einer wirklichen Frau gegenüber vielleicht unmöglich machte). Aber es ist doch eine Täuschung, denn schon in der Hingabe an die niedrige Lustquelle wird die seelische Situation preisgegeben, wird die persönlich empfundene Menschheit innerlich vernichtet. Dies ist auch der kaum jemals begriffene Grund, daß wir zweifellos die einsame Befriedigung des Geschlechtstriebes als obszön empfinden.

Den Reiz des Obszönen kann demnach nur der vollkommen empfinden, der das Prinzip der Persönlichkeit in der Erotik für sich ganz anerkannt hat, der aber auch die Möglichkeit des zerspaltenen erotischen Empfindens in sich trägt. Je höher das Liebesempfinden eines Mannes — wir werden sehen, daß alles dies nur für den Mann gilt, der die Möglichkeit dualistischen Empfindens hat — gekommen ist, desto schärfer wird er das Nur-Sexuelle, die abgesonderte Betonung des Lustmomentes — auch im Verhältnis zu der Geliebten — als etwas Ungehöriges und Peinliches empfinden, das er sich verbieten müßte, das aber doch wieder den spezifischen Reiz des Obszönen auf ihn übt. Wer sich der Sinnlichkeit unbefangen hingibt, fühlt sie nicht als obszön, nur wer sie im Bewußtsein seiner höheren Erotik von sich abwehren will, auf den wirkt sie mit ihrer ganzen perversen Verlockung zurück. Er vernichtet — wenn auch nur für kurze Zeit — das Höhere in sich und genießt die Lust des Niedrigen, des Obszönen.

Hier ist das Merkwürdige, aber doch Logische zu bemerken, daß von dem Manne, der die dritte Stufe der Erotik ganz in sich verwirklicht hat, auch die rein seelische Liebe in ihrer Halbheit peinlich, nicht ganz unähnlich dem Obszönen empfunden werden kann. Er sieht in ihr etwas Unnatürliches und Gezwungenes (was aber nicht mit der üblichen Geringschätzung der seelischen Liebe verwechselt werden darf).

Der primitive Mann kennt nur das Undifferenziert-Sexuelle, er freut sich schmunzelnd an Nuditäten, eine tizianische Venus und eine Aktphotographie gelten ihm gleich; immer wieder erneut sich das Staunen des ästhetisch empfindenden Menschen, besonders des Künstlers, daß das Kunstwerk als sinnlicher Reiz empfunden wird. Wer Formen zu fühlen vermag, wird das natürlich immer schroff verneinen, dem Unkultivierten aber gilt das Bild des weiblichen Körpers nur als die Erinnerung an etwas, das genossen werden kann. Dieses Gefühl ist aber von dem des Obszönen streng geschieden, es hat nichts Feindseliges gegen das höhere Seelenleben und nichts Dämonisches, es ist natürlich und ungespalten. Obszön kann derselbe Vorgang allerdings werden, wenn einer, der höhere, ästhetische Werte kennt, das Kunstwerk innerlich zerstört und stofflich obszön genießt. Auch hier liegt der Reiz in etwas Dämonischem, in der Vernichtung eines Wertes, und zwar nicht eines persönlichen, sondern eines ästhetischen. Wieder bewährt sich als Grundcharakter des Obszönen dieser destruktive, gegen das Höhere gewendete Zug, die chaotische Geschlechtlichkeit ist hier nicht natürlich und indifferent, sondern sie will sich rächen, daß sie nicht mehr einzig in Geltung steht, daß sie durch ein Höheres verdrängt werden soll — und so schenkt das Obszöne eine besondere Art der Lust, die Lust des Diebes, des heimlichen und unrechten Tuns. Es liegt ja eine Welt dazwischen, ob der Gymnasiast oder der Soldat, der am Sonntag ins Museum geführt wird, vor den Bildern der Renaissancemeister angenehme Erregungen findet, oder ob der reife Kunstverständige einmal alles Wertvolle in sich vernichtet und das dämonische Prinzip der obszönen Lust aufwuchern läßt.

Man kann sogar noch mehr sagen: Weil die moderne Liebe die Lust als Grundlage und Inhalt nicht zuläßt, dem Menschen aber das Bedürfnis nach Lust allzu tief eingewurzelt ist, begünstigt sie in hohem Maße das Bedürfnis, neben dem in der Liebe verkörperten Wertprinzip auch einen Ort für die Lust freizuhalten, der sich nun aber, weil die höhere Erotik

von der persönlichen Liebe mit Beschlag belegt ist, nur auf einem anderen, von der persönlichen Liebe abgesonderten Gebiet entfalten kann. Das Obszöne ist also der Bereich, den sich das menschliche Lustbedürfnis schafft, weil es im Höheren nicht beständig auszuharren vermag. Und man darf sogar prophezeien, daß das Obszöne kulturell um so mehr an Macht gewinnen wird, je stärker das Prinzip der persönlichen Liebe die Gemüter beherrschen wird; denn die Lust braucht immer noch ein ungestörtes Plätzchen, wo sie ohne höhere Anforderungen ihr Genügen findet. Dies kann aber nach allem Dargelegten nur in obszöner Form geschehen, weil ja das Persönliche ganz und prinzipiell ausgeschaltet sein muß. —

Man hat oft bemerkt, daß die Geschlechtlichkeit im Altertum eine ganz andere Stellung eingenommen hat als heute. Wir staunen über die phallischen Darstellungen der Alten (die man z. B. in Pompeji sieht) und über die drastische Ausdrucksweise ihrer Schriftsteller. Mit der Wendung, daß die Alten das Natürliche „natürlich" angesehen haben, wir aber verkünstelt und durch das Christentum in eine schiefe Stellung gebracht, glauben wir, das unserem Fühlen nicht ganz Zugängliche klarer zu machen. Worin hat aber die viel berufene „Naivität" der Alten bestanden? Ist sie wirklich ein Vorzug, etwas, das sie besessen und das wir verloren haben? — Das Gegenteil ist der Fall: bei ihnen hatte sich über die natürliche sexuelle Schicht noch nicht die höhere persönlich-erotische erhoben, ihnen war die Sexualität noch kaum etwas Spezifisches, sondern nur ein Trieb unter anderen (der allerdings schon von den Griechen der platonischen Zeit in Frage gestellt und in den Mysterien verborgen worden war); aber erst in dem Augenblick, da etwas prinzipiell anderes als die eigentliche, die wahre Erotik empfunden wird, kann sich der blinde Geschlechtstrieb, die bloße Freude am Genuß, gegen die seinem Instinkt nach unrechtmäßige, weil ihm innerlich fremde Usurpation aufbäumen. Und er wird von der höheren Erotik als gefährlich und lockend, als dämonisch und

obszön empfunden. Beide Gefühle haben ihre Wurzel darin, daß die Lust Herrin über den Wert werden will, das Sinnlich-Angenehme über Liebe und Persönlichkeit. Das Obszöne ist ein modernes Gefühl, zugleich mit dem modernen Grundgefühl, dem der Persönlichkeit, entstanden, und seine widerstrebende Kehrseite.

Wir haben es hier mit Gefühlen und nicht mit Gegenständen zu tun; wollte man auf sie eingehen, so wäre eine Entscheidung oft nicht zu treffen, da ja die Frage, ob etwas ästhetisch oder sinnlich wirkt, mehr vom Beschauer als vom Gegenstand abhängt. Giulio Romanos herrlicher ithyphallischer Jupiter ist vom Künstler selbst zweifellos naiv ästhetisch empfunden worden; der moderne Beschauer könnte leicht andere Gefühle unterschieben. Die Künstler des Rokoko haben den Reiz des Pikanten und Schlüpfrigen gesucht — ein Zwischenreich zwischen dem Geschlechtlich-Anziehenden und dem Obszönen, das nicht wohl eindeutig zu bestimmen ist. Der beliebte Gegenstand „die Schaukel" etwa hält sich schwebend auf dieser Grenze. Wenn das Rokoko auch noch nicht die moderne Liebe mit ihren Wertungen und damit das eigentlich Obszöne gekannt hat, so war es doch schon historisch durch die seelische Liebe hindurchgegangen und hatte längst alle geschlechtliche Naivität verloren. Die Sexualität war ihm bewußtes Genußmittel geworden. —

Es gibt noch eine eigentümliche Verführung für den reifen Mann der Gegenwart, die mit dem Reiz des Obszönen verwandt ist. Die Schönheit der Frau, die früher heilig geachtet wurde, kann als Mittel des Genusses empfunden und damit vom Reich des Wertes in das Reich der Lust hinabgezogen werden. Dies ist ein Bruch mit dem Prinzip der persönlichen Liebe, denn für sie ist die Schönheit der Frau in ihr ganzes übriges Wesen so innig verschmolzen, daß sie (so wie der Körper) nicht als etwas Abgesondertes genossen und kaum wahrgenommen werden kann. Es ist eine tiefe Perversität, deren wir uns nicht mehr recht bewußt sind, weil wir ihr zu sehr huldigen, und vielleicht die

Ursünde aller höheren Erotik der Gegenwart: Die Schönheit nicht als unablösliche und notwendige äußere Form der geliebten Seele zu empfinden, sondern zur Erhöhung des Genusses zu gebrauchen. Dies ist im Grund dasselbe, aber weil die Persönlichkeit auf dem Spiele steht, noch weit schlimmer, als wenn das Kunstwerk bloß um des sinnlichen Reizes willen, wegen der stimulierenden Elemente von Ton, Form und Farbe aufgenommen wird, und eine Äußerung der Perversität, die vielleicht die radikalste von allen und charakteristisch für unsere Zeit ist: das Wertvolle zum Mittel des Genusses zu machen, sei es Natur, Kunst, Schönheit, Erkenntnis, Güte, Religion oder die Seele des Menschen. Die gleiche Wirkung wie ihre körperliche Schönheit übt ja heute oft genug auch die Seele der Frau: sie wird als raffinierter Reiz genossen, anstatt als Geheimnis keusch verhüllt.

Ich kann nicht darauf rechnen, hier viel verstanden zu werden; aber die Tendenz, die Schönheit des Körpers oder der Seele abgesondert zu genießen, ist ein Bruch mit dem Prinzip der einheitlichen Liebe, die nicht scheidet und nichts Einzelnes sieht, sondern die Persönlichkeit der Geliebten nur als unteilbares Ganzes empfinden kann. Genuß der Schönheit setzt aber schon eine bewußte seelische Zerteilung sowohl der Frau als auch seiner selbst voraus und ist daher die Aufhebung des Einheitsprinzipes. Ästhet und Wüstling begeben sich damit auf das niedrigere Niveau der Lust und fühlen obszön in einem feineren, aber doch innerlich gleichen Sinn. — Diese Zerteilung ist nicht eingetreten, wenn Tristan in seiner Vision von Isolde sagt: Wie schön bist du! — Denn die große Liebe vermag die Schönheit der Geliebten aus der eigenen Seele heraus zu erschaffen. —

Ebenso wie das Obszöne beruht auch das Gefühl des Prüden auf einem Zwiespalt: Prüderie ist das Bewußtsein, daß das Nackte eigentlich nur anreizend, obszön, „unanständig" empfunden werden kann und daher gefürchtet und gemieden werden muß. Es ist das Verhalten geschlechtlich erregter, meistens leicht hysterischer Frauen gegen das Nur-Geschlechtliche, dessen

Sphäre sie oft erstaunlich weit ausdehnen. Prüderie hat zur Voraussetzung, daß das Geschlechtliche als ein besonderer, abgegrenzter Komplex im Bewußtsein lebt, was ja für die Frauen im allgemeinen nicht zutrifft und den hysterischen Zustand innerer Zerspaltenheit vermuten läßt. So darf man festhalten, daß der Reiz des Obszönen wohl auf normale Männer, aber nur auf innerlich zwiespältige und hysterische Frauen wirkt, die darauf mit der Abwehrbewegung der Prüderie zu reagieren pflegen. Für die normal empfindende Frau existiert das Obszöne als seelische Valeur überhaupt nicht — sie wendet sich von allem Niedrig-Sexuellen unangenehm berührt ab und findet es sogar komisch. Die Ausschaltung des Persönlichen in der Erotik, dessen Reiz auch der höchst differenzierte Mann, und gerade er, noch kennt, ist den Frauen im allgemeinen immer fremd gewesen, ihnen fehlt dieser tief in der Seele begründete Zwiespalt des erotischen Fühlens, den der Mann erst im Lauf der Geschichte mühsam und nur unzulänglich überwinden muß. Wieder finden wir das einheitliche ungebrochene Fühlen der Frau bestätigt. —

IV. Schluß.

Das psychogenetische Gesetz: Der Einzelne als Verkürzung der Menschheit

Das biogenetische Grundgesetz von Ernst Haeckel lehrt uns, daß der Mensch im Mutterleib alle die Stadien wieder durchzumachen habe, die von seinen Vorfahren in der Tierreihe verwirklicht worden sind. Jedes spätere Stadium löst das frühere vollkommen ab, hat es aber zu seiner organischen Voraussetzung. Erst wenn dieser ganze Weg in den Hauptzügen durchmessen ist, wird der Mensch als Mensch geboren. Dieses Gesetz, das den natürlichen Zusammenhang des einzelnen Individuums mit der Organismenreihe feststellt, setzt sich in ein psychogenetisches Gesetz fort, das aber nicht die Erbschaft des Blutes, sondern die der Kultur begründet (und also nichts mit Abstammungslehre zu schaffen hat): Der einzelne Mensch verwirklicht im Lauf seines Lebens die geistig-seelischen Stadien, welche die Menschheit gegangen ist. Aber während jeder menschliche Körper ganz ausgebildet sein muß, um leben zu können, so gibt es sehr verschiedene Grade von seelischer Vollkommenheit; nicht jeder Mensch macht sie ganz durch, viele beleben nur Bruchstücke, andere gar nichts.

Es wäre eine verlockende und dankbare Aufgabe, die Etappen der Menschheit im Leben des einzelnen Menschen darzustellen: den Augenblick festzuhalten, da das Kind zum ersten Mal „ich" sagt (meistens im zweiten Lebensjahr) und der die Menschwerdung überhaupt wiederholt, die große Intuition, in der sich der Urmensch von der Außenwelt als ein Subjekt aussondert; dann zu erkennen, wie das Kind gleich dem Primitiven in geradezu bestialischer Grausamkeit gegen jedes schwächere Tier wütet, das ihm in die Hände gerät; die Spiele der Knaben zu beobachten, die das Zeitalter der Jäger- und Kriegervölker

widerspiegeln, ihr Bedürfnis, Regeln für Spiel und Kampf aufzustellen, Rangordnungen und Ehrenzeichen zu schaffen usf. Alles dies im einzelnen durchzuführen, bin ich außer Stande und es gehört auch nicht hierher, weil wir uns auf das erotische Leben zu beschränken haben. Und hier lautet das psychogenetische Gesetz: Jedes wohlausgebildete männliche Individuum der Gegenwart erlebt der Reihe nach alle drei erotische Stufen wieder, welche die europäische Menschheit durchmessen hat. Nicht bei jedem sind alle drei in ihrer ganzen Reinheit ausgebildet, denn bei vielen entwickelt sich eben gar nichts, aber im Liebesleben jedes höher differenzierten Mannes sind sie deutlich nachweisbar, und je reicher und mächtiger die Seele eines Menschen überhaupt entfaltet ist, desto vollkommener wird sich die Geschichte der Menschheit in ihm reproduzieren. Der einzelne wohlveranlagte Mensch bietet in seiner Entwicklung einen Grundriß der menschlichen Kulturgeschichte, er hat seine Vorzeit, sein Altertum, seine mittlere Periode und seine neue Zeit; mancher bleibt im Altertum stecken, andere überspringen einzelnes oder scheinen gar wurzellos in der Luft zu schweben. Der Genius, der in sich die ganze Menschheit wiederfindet, hat ihre Vergangenheit erlebt und überwunden, um ihre Zukunft schaffen zu können.

Das Stadium der Gynaikokratie besteht noch heute tatsächlich in der Kinderstube. Hier ist die Mutter Herrscherin, der Vater ein Eindringling, die Brüder stehen unter der Botmäßigkeit der gleichaltrigen oder jüngeren Schwestern; haben doch die Frauen ein viel kürzeres Wachstum durchzumachen als die Männer und werden daher viel früher reif, das einzelne Individuum ebenso wie die Frau überhaupt in der Kulturgeschichte. — Dann folgt für den Knaben eine Periode, wo er sich mit anderen Knaben zusammentut, wo er nichts von Mutter und Schwestern wissen will und sich der weiblichen Verwandtschaft schämt. Die Jünglingsbünde der alten Zeit werden auf dieser Stufe des Individuallebens erneuert.

Zur Zeit der Pubertät regt sich beim Jüngling der physio-

logische Geschlechtstrieb, der, wenn er nicht erkannt, sondern nur empfunden wird, Ruhelosigkeit und seelische Depressionen mit sich zu führen pflegt. Ich glaube nicht, daß der Trieb von Anfang an auf die Frau, überhaupt auf etwas Äußeres geht, er ist im eigenen Körper lokalisierter Drang, der seine Entspannung sucht und sie auch meistens ohne Hilfe einer Frau findet. Das erklärt sich nicht nur durch den Mangel an Gelegenheit, durch Schüchternheit und Verleitung, sondern ist sachlich begründet, weil das Bedürfnis nach der Frau noch gar nicht besteht. Dieses Bedürfnis, sowie das sinnliche Wohlgefallen an den Frauen, tritt als ein ganz neues, gesondertes Moment später ein und eine gewisse Erfahrung ist nötig, um beide Instinkte — den physiologischen und den durch das Auge vermittelten — zusammenzuschmelzen. Der Lustkomplex tritt in diesem Stadium mit allen, auch nicht wesentlich dazugehörigen Begleitumständen als ein Ganzes und so ins Bewußtsein, wie er zuerst erfahren worden ist. Hat der Knabe den Trieb anfangs in männlicher Gesellschaft befriedigt (wie meistens in Erziehungsanstalten und Klöstern), so ist damit die Tendenz zur Pseudo-Homosexualität gegeben, die später in der Regel spurlos verschwindet, während einsame Befriedigung länger vorzuhalten pflegt. Bei schwankenden Naturen, die Möglichkeiten für beide Geschlechter haben, kann aber hier ein entscheidender Schritt geschehen, denn die Assoziation zwischen der ersten Befriedigung und dem Geschlechte des Partners ist von Bedeutung.

Ich lasse alles, was nicht ganz typisch ist, beiseite und lege nur darauf Gewicht, daß die Elemente: körperliches Bedürfnis und Projektion der Geschlechtslust auf die Frau von Anfang an zwei verschiedene Instinkte sind, die erst zusammenwachsen müssen (und bei manchen Männern niemals ganz Eins werden). Ist aber einmal die Erfahrung gewonnen, daß die vollkommenste Befriedigung durch eine Frau erfolgen kann, dann verhält sich der Jüngling in der Wahl seines Gegenübers nahezu indifferent. Die abstruse Behauptung Schopenhauers, eine Frau tauge so gut

für diesen Zweck wie die andere, gilt für das Jünglingsalter in ihrer ganzen krassen Schärfe, die erste nur-sexuelle Stufe der Menschheit wird im Individuum reproduziert — und es ist besser, daß diese Stufe durchschritten, als daß sie gegen den Willen des psychogenetischen Gesetzes gehemmt werde. Kein unnatürlicher und durch soziale Mißstände hervorgerufener Zustand ist es — wie heute vielfach behauptet wird —, sondern das völlig Naturgemäße, daß der Jüngling, der die Liebe noch nicht kennen gelernt hat, einer wahllosen Sexualität frönt. Er stillt seinen Geschlechtshunger, und wer Hunger hat, sucht nicht lange. (Sehr viele Männer kommen ja über das erste Stadium niemals hinaus.) — Goethe charakterisiert dieses Alter kurz: „Mit Gewalt ergreift uns Liebreiz weiblicher G e s t a l t." (Marienbader Elegie.) Und in Mozarts Cherubin ist der Jünglingstrieb, der sich selber noch nicht versteht und dem jedes weibliche Wesen gleich willkommen ist, künstlerisch verkörpert. — Dagegen gibt es Knaben, denen die blinde Befriedigung aus inneren Gründen widerstrebt; der Kampf zwischen dem Trieb, der diesem Alter natürlich ist, und der antezipierten Sehnsucht nach höherer Erotik schafft nicht selten Konflikte, die zur menschenscheuen und unausrottbaren einsamen Befriedigung, aber auch zum Selbstmord führen können (für den die Schule verantwortlich zu machen, Konvention ist). — Oft genug kommt es auch vor, daß schon acht- bis zehnjährige Knaben eine ganz persönliche schwärmerische Zuneigung zu einer Frau fassen; in der Zeit der Geschlechtsreife aber unterliegen sie der Macht des Triebes.

Anders als beim Jüngling tritt der Geschlechtstrieb der heranwachsenden Mädchen mit viel geringerer Intensität auf und wird von gesunden und nicht extrem sinnlichen Naturen in der Regel gar nicht als etwas Spezifisches wahrgenommen. Geschlechtliche Bedürfnisse werden in der normalen und einheitlich organisierten Frau meistens erst durch die Neigung zu einem Manne wach oder von ihm erregt, um dann für immer mit der Vorstellung des Mannes — häufig mit der des einen, des ersten —

verbunden zu bleiben. Weil sich der Geschlechtstrieb bei Mädchen nicht oft quälend bemerklich macht, ehe er von einem Mann erweckt wird, ist auch seine einsame Befriedigung unvergleichlich seltener und vorwiegend auf Hysterische beschränkt. — Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß die Beziehung des Triebes auf einen Menschen des andern Geschlechtes bei Knaben und Mädchen sehr oft in der Phantasie geschieht, so daß die eintretende äußere Erfahrung schon eine vollzogene innere Erfahrung vorfindet. —

Zwischen dem zwanzigsten und dem dreißigsten Jahr tritt beim Manne meistens eine überschwängliche seelische Liebe auf, die zu der bisher herrschenden Sexualität gar keine Vermittlung hat. Ich will das Entstehen dieser Liebe und die damit verbundenen neuen Gefühle nicht weiter schildern; wie einst die Persönlichkeit als Mittelpunkt des neuen Bewußtseins geboren worden ist, so erlebt jetzt der einzelne eine Reinigung und Wiedergeburt, er entdeckt durch die Geliebte sein Innerstes, von dem er bis dahin noch nicht viel gewußt hat, der gattungsmäßige, undifferenzierte Geschlechtstrieb wird durch die Liebe zu einer Einzigen zurückgedrängt, als niedrig und verächtlich empfunden. Was einst Guinicelli für die zweite erotische Stufe der Menschheit verkündet hat: Amor e cor gentil sono una cosa — das gilt heute für diese zweite Periode des Einzellebens. Es kommt aber auch öfter vor, als man vielleicht glauben möchte, daß im Herzen eines von der Realität nicht befriedigten Mannes allmählich eine weibliche Idealgestalt zu leben beginnt, die entweder eine wirkliche Frau idealisiert oder ganz unbestimmt und zerflossen ist: die Vergöttlichung der Frau erwacht in der Seele des einzelnen wieder. Zur Illustration erinnere ich an das sehr echte Gespräch, das der alte verkümmerte Schreiber Foldal mit John Gabriel Borkman (bei Ibsen) führt:

Borkman. So? Nenne mir eine, die etwas taugt!

Foldal. Nein, das ist es eben. Die wenigen, die ich kenne, die taugen nichts.

Borkman (höhnisch). Was hat es dann für einen Nutzen, daß es solche Weiber gibt — wenn man sie nicht kennt!

Foldal (mit Wärme). O doch, John Gabriel, es hat einen Nutzen. Denn ist es nicht ein herrlicher und erhebender Gedanke, gleichwohl da draußen, um uns her, in weiter Ferne irgendwo das wahre Weib zu wissen?

Borkman (mit einer ungeduldigen Gebärde). Aber so hör doch auf mit deinem Dichtergewäsch!

Foldal (blickt ihn gekränkt an). Dichtergewäsch — so nennst du meinen heiligsten Glauben? —

Und schließlich will ich noch erwähnen, daß mir Weininger als ein tragisches Opfer der zweiten Stufe der Erotik erscheint, die in unserer Zeit schon an einer kaum zu überwindenden inneren Unzulänglichkeit krankt. —

Es muß nicht weiter ausgeführt werden, daß bei dem Menschen, der über die erste Stufe hinausgekommen ist, das Mannesalter die Einheit von Sexualität und Liebe mit sich bringt. Diese Vereinigung ist ja der eigentliche Sinn der modernen Ehe; ob er häufig oder selten erfüllt wird, kann ganz dahingestellt bleiben. —

Ich habe in früheren Abschnitten einzelne Erscheinungen des Liebeslebens an ein paar außerordentlichen Männern dargestellt; zum Schlusse will ich zeigen, wie sich alle erotischen Stufen der Menschheit in der seelischen Entwicklung Richard Wagners wiederbeleben und in Kunstwerken verewigen. Wagner wird uns als erotischer Repräsentant des modernen Menschentumes erscheinen, als einer, an dem typisch und groß zu erkennen ist, was in anderen nur unentschieden und halb an den Tag kommt. Die Liebe ist das Leitmotiv seines Lebens gewesen; das primitive Zaubermärchen „Die Feen" des Neunzehnjährigen schließt mit der „unendlichen Gewalt der Liebe" und die letzten Worte, die er zwei Tage vor seinem Tod aufgeschrieben hat, heißen: „Liebe — Tragik."

Für das erste Stadium ist die (im Jahr 1834 geschriebene) Oper „Das Liebesverbot" überaus symptomatisch. Sie ist eine

Vergröberung des derbsten aller Shakespeareschen Stücke „Maß für Maß“ und hat als einzigen Gegenstand den sinnlichen Liebesgenuß, den alle suchen und der die Handlung in Bewegung setzt, sowie die Verspottung derer, die etwas anderes zu erstreben scheinen. Den Inhalt dieses Textes — den man eine Dichtung nicht nennen kann — zu erzählen, hätte keinen Zweck; er bietet nur biographisches und kein künstlerisches Interesse, belegt aber mit erstaunlicher Kraßheit das erste rein sexuelle Stadium des Einundzwanzigjährigen. Es war zudem die Zeit, da das „junge Deutschland“ die Emanzipation der Sinnlichkeit auf sein Banner geschrieben hatte, Wagner selbst spricht von seiner „Auffassung, welche besonders gegen die puritanische Heuchelei gerichtet war und somit zur kühnen Verherrlichung der freien Sinnlichkeit führt. Das ernste Shakespearesche Sujet gab ich mir Mühe, durchaus nur in diesem Sinn zu verstehen.“ Und in seiner „autobiographischen Skizze“ sagt er: „Ich lernte die Materie lieben.“ Wagner gibt ferner den Inhalt eines (verloren gegangenen) Operntextes „Die Hochzeit“ aus noch früheren Zeit folgendermaßen an: „Ein wahnsinnig Liebender ersteigt das Fenster zum Schlafgemach der Braut seines Freundes, worin diese der Ankunft des Bräutigams harrt; die Braut ringt mit dem Rasenden und stürzt ihn in den Hof hinab, wo er zerschmettert seinen Geist aufgibt.“

Die zweite zwiespältige Stufe der Erotik ist im „Tannhäuser“ verkörpert, den Wagner, 29 Jahre alt (1842), konzipiert hat. Es gibt wohl kein Werk eines modernen Künstlers, in dem das mittelalterliche Gefühl der Weltzerspaltenheit ähnlich erschütternd zum Ausdruck käme. Der Mann steht mitten inne zwischen Himmel und Hölle, der angebeteten Heiligen und der lockenden Sinnlichkeit, die von einer Teufelin verkörpert wird. Ein Mensch des Mittelalters hätte in diesem Werk seine Seele wiedererkannt. Ehe Wagner die zweite Periode noch recht erreicht hatte, war die Dichtung schon unter dem Namen „Der Venusberg“ geplant, und in diesem Entwurf hat das Bloß-Sexuelle wohl einen noch

größeren Raum eingenommen, wahrscheinlich im Anschluß an die alte Sage. Denn hier kehrt Tannhäuser unerlöst und voll Trotz gegen die ewigen Werte in den Venusberg zurück, um sich für ewig der Sinnenlust hinzugeben und auf alles höhere Leben zu verzichten. Dies ist später bis zur entscheidenden Schlußwendung beibehalten worden; endlich siegt doch die rein seelische Liebe zu Elisabeth über die unpersönliche Sinnlichkeit.

Wie sich der verzweifelnde Mönch des Mittelalters von der Liebe Gottes, die ihn von sich zu stoßen schien, abgewendet und dem Satan hingegeben hat, so wirft sich Tannhäuser, vom Gottesreich — das Wort des Papstes! — und von Elisabeths Liebe verstoßen, wieder der Sexualität in die Arme, die hier im Gegensatz zu der seelischen Liebe den Charakter des Dämonischen annehmen muß. Tannhäuser steht nicht etwa zwischen der Liebe zweier Frauen, einer mehr seelischen und einer mehr sinnlichen Liebe, sondern er steht zwischen der rein seelischen Liebe Elisabeths und der unpersönlichen chaotischen Sinnlichkeit, die in Frau Venus nur ihren repräsentativen Gegenstand gefunden hat, sich aber nicht auf sie als Individuum bezieht, sondern gleichmäßig über ihr ganzes Reich ausgegossen ist. Der Dualismus der Welt ist schroff, ohne jeden Übergang in Dichtung und Musik ausgeprägt, und Wagner hat selbst dem Sänger Schnorr von Carolsfeld den Grundzug der Hauptpartie als „Höchste Energie des Entzückens wie der Zerknirschung, ohne jede eigentliche gemütliche Zwischenstufe, sondern jäh und bestimmt im Wechsel" erläutert. Die Worte der ersten Szene „Mein Heil ruht in Maria!" sind der eigentliche Umschwung und der Angelpunkt des Dramas. Ebenso unvermittelt wie dieser Übergang von Venus zu Maria erfolgt die Rückkehr zu Venus im dritten Akt. Und neben Maria steht als menschlichere, erdennähere, aber doch angebetete Frau wie Beatrice und Gretchen, Elisabeth.

Die Musik des Tannhäuser (besonders die Ouvertüre) bringt den Gegensatz zwischen den beiden erotischen Weltelementen grell und unvermittelt zum Ausdruck. Das einheitlich und musikalisch

durchgebildete Motiv der religiösen Sehnsucht (der Pilgerchor), das Anfang und Ende der Ouvertüre bildet, wird von den kurzen Motiven der sinnlichen Lockungen und des Sinnenrausches, die den mittleren Teil einnehmen, bekämpft, wie eine Versuchung umspielen die zuckenden und kitzelnden Violinfiguren den heiligen Choral. Die Venusbergmusik ist wohl der stärkste Ausdruck der bloßen Sexualität, der jemals musikalisch erreicht worden ist, die vollkommene Übersetzung sinnlichen Sehnens und sinnlichen Taumels ins Musikalische. Noch reicher in der Ausführung dieses Vorwurfes ist die (für die Pariser Ausstellung) komponierte Venusbergmusik, und in den kürzlich veröffentlichten „Entwürfen" zur Venusbergszene stehen eine Menge Einzelheiten, die in der späteren Ausarbeitung fehlen. Die animalisch-dämonische Sinnlichkeit begnügt sich hier nicht mit Menschenpaaren, mit Nymphen, Mänaden, Sirenen und Faunen, es kommen noch tier-menschliche Wesen vor wie Zentauren und Sphinxe, Tiere, wie ein schwarzer Bock, Katzen, Tiger, Panther usf., endlich Vermengungen von Mensch und Tier (Europa mit dem Stier, Leda mit dem Schwan), Bilder und Symbole der vollkommensten Perversion. Wir finden ein großartiges dichterisch-musikalisches Bild der naturhaft wuchernden Geschlechtlichkeit, deren Königin die Frau unter dem Bild der Venus, die Priesterin der Sinnlichkeit, ist. Diese Welt bekommt durch die Sehnsucht Tannhäusers nach Menschheit und göttlich-reiner Liebe die Färbung des Dämonischen; denn das Dämonische ist nichts anderes als das Natürlich-Sinnliche, aber vom Standpunkte des Höheren, hier der seelischen Liebe angeschaut. Das Natürliche wird als gefährlich und teuflisch empfunden, wenn es sich dem Höheren feindlich gegenüberstellt. — In dem Augenblick, da Tannhäuser die jähe innere Wendung von Venus zu Maria vollzogen hat, muß die Welt der Venus wie ein nächtiger Spuk versinken. „Es war eine verzehrende üppige Erregtheit, die mir Blut und Nerven in fiebernder Wallung erhielt, als ich die Musik des Tannhäuser entwarf und ausführte" ... Wagner hat

es selbst ausgesprochen, daß er von Sinnlichkeit und Genuß verlockt wurde, die ihn aber doch wieder mit Ekel erfüllten. Er spricht von der „Sehnsucht nach Befriedigung in einem höheren, edleren Element, das in seinem Gegensatze zu der einzig unmittelbar erkannten Genußsinnlichkeit der mich weithin umgebenden modernen Gegenwart in Leben und Kunst, mir als ein Reines, Keusches, Jungfräuliches, unnahbar ungreifbar Liebendes erscheinen mußte. Was endlich konnte diese Liebessehnsucht, das Edelste, was ich meiner Natur nach zu empfangen vermochte, wieder anderes sein, als das Verlangen nach dem Hinschwinden aus der Gegenwart, nach dem Ersterben in einem Elemente unendlicher, irdisch unvorhandener Liebe, wie es nur mit dem Tode erreichbar schien?" . . .

In der Musik des Tannhäuser ist der Dualismus ganz durchgeführt, die beiden Elemente befehden sich, ohne jemals eine Verbindung eingehen zu können. Die für Elisabeth charakteristischen Teile der Musik sind pathetisch edel und ein wenig sentimental. Am Eingang des 2. Aktes aber ist sie noch nicht sie selbst, da kann sie noch wie ein unbefangenes Mädchen jauchzen; erst als sie von dem ihr verhängnisvollen, aber unheimlichen Wesen Tannhäusers wieder ergriffen wird und Kunde empfängt, wie tief er dem Venusberg verfallen ist, da wird sie groß und entschlossen und wirft sich den Schwertern derer entgegen, die den Sünder strafen wollen. Vor unseren Augen wird sie zu der Heiligen, die ihre Aufgabe erkennt und auf sich nimmt: heroischer als Beatrice und als Gretchen weist sie selber dem, der jubelnd ihr das Herz zerstach, den Weg der Erlösung. Wie ihre beiden Vorgängerinnen betet auch Elisabeth zu Maria um Rettung für den Geliebten — das Gebet für den Geliebten ist ja das echteste und tiefste Gebet der Frau.

Dieser Gedanke der Rettung des Menschen durch die hohe und unwandelbare Liebe hat schon den „Fliegenden Holländer" ganz beherrscht und spielt, wie man weiß, bei Wagner überhaupt eine große Rolle. Er ist deswegen merkwürdigerweise gerade

von solchen oft verspottet worden, die sich für Verehrer Goethes ausgeben. Das große Erlösungsproblem Dante-Goethes stellt sich im Tannhäuser ganz rein auf erotischem Gebiet dar. Sein Sinn ist der, daß die Liebe aktiv in das Leben dessen einzugreifen vermag, der ihr innerlich zugewendet, aber verwirrt und der Versuchung verfallen ist. Der Schwankende fühlt die Liebe, die seiner denkt und die ihm entgegenflutet, und ergreift sie endlich, um sich an ihrer unzerstörbaren Treue zu retten. Dies mag ein Wunder sein, wie die „Gnade", ist aber doch wieder seelische Wirklichkeit, weil die Liebe, die dem Sünder entgegenkommt, seinen Glauben an ihre Hilfe und an seine eigene Kraft weckt und festigt, weil er sich des Dunkeln und Bösen schämt und sich dem Licht zuwendet. Im Tannhäuser ist diese seelische Position, die in der letzten Szene des Faust eine solche Bedeutung hat, ganz klar ausgedrückt: niemals ist die Liebe zu Elisabeth stark genug in ihm gewesen, daß sie die von Venus immer wieder neu geweckte Begierde ganz hätte vernichten können, und schon will er sich wieder der Betäubung der Sinnenlust in die Arme werfen: Venus erscheint — da ruft ihm Wolfram den Namen: Elisabeth! entgegen; Tannhäuser weiß mit einem Mal, daß Elisabeth Tag und Nacht für ihn zum Himmel gefleht hat, daß ihr ganzes Leben seiner Errettung geweiht gewesen ist. Und diese Gewißheit gibt ihn dem höheren Leben zurück, die Liebe von oben bricht als lauterer Strahl in seine Dunkelheit — „O heiliger Liebe ewige Macht!" — und trifft seine eigene Liebe, die nach oben quillt — er sinkt mit dem Ausruf: „Heilige Elisabeth, bitte für mich!" tot nieder. Sein Weg ist — wie der Faustens, wenn auch einseitig erotisch — der Weg aus Verworrenheit und Sünde zur reinen Liebe und zur Erlösung, nicht durch eigene Kraft, sondern mit der Hilfe, die ihm die göttlich gewordene Geliebte mit ihrer Liebe schenkt.

Dem ringenden und leidenden Mann, der zwischen Gott und dem Teufel, zwischen Elisabeth und Venus steht, geht der nicht in Versuchung geführte, reine Frauenanbeter, Wolfram zur

Seite. Die beiden Extreme geraten nun im Sängerkrieg hart aneinander, Tannhäuser, der innerlich Zerrissene, wird durch die Ruhe und Selbstverständlichkeit, mit der Wolfram die hohe Liebe preist, herausgefordert, ergreift die andere Partei und singt sein Loblied an Frau Venus und die Sinnenlust.

Man muß es wohl nicht besonders betonen, daß Wagner all dies zu jener Zeit seines Lebens in sich vorgefunden hat, daß solch ein Werk nicht „gemacht", sondern ganz aus den Tiefen der Seele geschöpft wird, wie ja überhaupt die wenigen und großen Werke Wagners alle dies untrügliche Merkmal der Echtheit und Inbrunst an sich tragen (während man z. B. bei den Werken Goethes ziemlich leicht die echten, „notwendigen" von den bloß geistig und nicht seelisch erschaffenen unterscheiden kann.)

Im Tannhäuser ist das Jünglingsstadium der europäischen Menschheit verewigt, die dritte einheitliche Stufe wird noch nicht einmal geahnt. „Lohengrin", dessen Hauptgegenstand ja nicht erotisch ist, bedeutet doch schon den Übergang zum dritten Stadium, das Leib und Seele nicht mehr als widerstrebende Potenzen empfindet, sondern über beiden eine höhere Einheit sucht. Lohengrin kommt aus einem überirdischen Reich, um in der Liebe Elsas das Glück der Erde zu finden — aber er wird enttäuscht. Ich will hier auf keine Analyse eingehen, sondern lieber ein paar Sätze Wagners zitieren: „Lohengrin sucht das Weib, das an ihn glaubte: das nicht früge, wer er sei und woher er komme, sondern ihn liebte, wie er sei und weil er so sei, wie er ihm erschien" . . . Es verlangt Lohengrin nur „nach Liebe, nach Geliebtsein, nach Verstandensein durch die Liebe. Mit seinem höchsten Sinnen, mit seinem wissendsten Bewußtsein wollte er nichts anderes werden und sein als vollkommener, ganzer, warm empfindender und warm empfundener Mensch, also überhaupt Mensch . . ." Wagner spricht ferner von seiner Sehnsucht, „das Weib" zu finden, das Weib schlechthin, das sich ihm immer in anderer Form darstellte — und damit ist eigentlich die ero-

tische Sehnsucht des Mannes ganz ausgesprochen — „das Weib zu finden, nach dem sich der fliegende Holländer aus der Meerestiefe seines Elendes auffsehnte; das Weib, das dem Tannhäuser aus den Wollusthöhlen des Venusberges als Himmelsstern den Weg nach oben wies, und das nun aus sonniger Höhe Lohengrin hinab an die wärmende Brust der Erde zog". — Wir sehen hier die neue Form der Liebe zwar noch nicht ganz erfaßt, aber doch ersehnt und im Kunstwerk angebahnt.

Sie ist erst mit „Tristan und Isolde" ganz und sogleich in höchster Vollkommenheit erreicht. Wir besitzen in den Briefen und in den Tagebuchblättern für Mathilde Wesendonk auch die Dokumente des persönlichen Erlebnisses, aus dem der Tristan gewachsen ist, eines der ergreifendsten Liebesschicksale schließt sich darin auf. Da ich „Tristan und Isolde" schon früher besprochen habe, gehe ich jetzt weiter und führe nur noch einen Satz an, den Wagner an Liszt geschrieben hat, zu der Zeit, als er Mathilde kennen lernte, und der die Einheit der dritten Stufe ersehnt: „Gib mir ein Herz, einen Geist, ein weibliches Gemüt, in das ich mich ganz untertauchen könnte, das mich ganz faßte — wie wenig würde ich dann nötig haben auf dieser Welt!" — Es ist sehr wichtig, daß neben Tristan die (etwas später gedichteten) „Meistersinger" stehen: denn hier ist die dritte Stufe der Liebe in ihrer idyllischen Möglichkeit durchgefühlt, die Synthese hat die Form der bürgerlichen Wirklichkeit, nämlich die Fixierung der Liebe in der Ehe angenommen — „Ich lieb' ein Weib und will es frein!" — und so gebührt diesem Werk, wenn auch der Grundton kein erotischer ist, der Platz neben dem Tristan mit seiner Forderung absoluter metaphysischer Erfüllung des Liebeslebens. —

Es ist erstaunlich, daß derselbe Genius die beiden Stufen so vollkommen hat erleben und inkarnieren können. Tannhäuser und Tristan sind zweifellos des großen Erotikers persönlichste Werke, voll zitternder Leidenschaft und fern der ungeheuren ob-

jektiven Welt der Nibelungen, der erhabenen Klarheit Lohengrins und der Weisheit Parsifals.*) —

Aus allem Dargelegten geht hervor, daß die Entfaltungen sowie die Verirrungen des Liebeslebens nur für den Mann bestanden haben und noch heute im großen und ganzen nur für ihn vorhanden sind. Er ist der Odysseus, der Himmel und Hölle befährt, um — vielleicht! — einmal ins Land der Heimat zu kehren, wo seiner die Ewig-Unveränderliche, die Frau, wartet. Was von Anfang an natürlicher Besitz der Frau gewesen ist, die Einheit des körperlichen und des seelischen Liebeslebens, dem strebt der Mann heute als einem höchsten erotischen Ideal zu. Seinen ungeordneten Geschlechtstrieb, das Erbe früherer Zeiten, empfindet er als niedrig und schlecht vor ihr, der Sexualität nur mit Liebe vereint gegeben ist, seine ins Metaphysische gesteigerte Anbetung scheint ihm haltlos und verstiegen vor der Ewig-Irdischen, die ihn vollkommen dünkt, weil sie besitzt, um was er kämpft. Dies und nichts anderes meint man unklar, wenn gesagt wird, daß die Frau im Erotischen höher stehe als der Mann: sie ist die ewig Gleiche, er ist immer neu und immer problematisch, niemals vollendet, er fällt in Wirrnis und Sünde, wo sie nicht irren kann, denn ihr Instinkt ist die Natur selbst — Hysterie heißt ja im Grunde nichts anderes als von der Natur abgeirrter Instinkt — und sie kennt die Sünde nicht. Was der Mann ihr auferlegt hat, das hat sie schweigend übernommen, sie hat sich zur Göttin und zur Teufelin machen lassen und ist doch immer die große Problemlose, die Natur, geblieben — innerlich fern allen Verirrungen, an die ihr Verstand so willig geglaubt hat. — Hieraus folgt aber etwas sehr Fundamentales für die Psychologie der beiden Geschlechter (was schon früher ausgesprochen worden ist): daß nämlich nur das Gefühl des Mannes eine Geschichte habe, nicht das der Frau. —

Wenn es Gesetz ist, daß sich die Menschheit im Menschen re-

*) Ich habe eine Analyse des Parsifal an anderer Stelle gegeben („Grenzen der Seele").

produziert, dann kann der sogenannte Atavismus als Abnormität nicht darin bestehen, daß Zustände, die in früheren Zeiten normal gewesen, dann aber verschwunden sind, unvermittelt oder scheinbar unvermittelt wieder aufleben; sondern er muß den Sinn haben, daß ein Mensch auf einer früheren und entschieden als niedrig empfundenen Stufe endgültig stehen geblieben ist und das heutige Maß — in irgendeinem Gebiete des Fühlens — nicht erreicht. Denn je mehr allgemein Menschliches einer in sich trägt, desto mehr wiederholt er auch, oder: je mehr des einst Lebendigen wiederholt und überholt wird, desto mehr Neues kann daraus wachsen. Atavismus ist also nicht das Bestehen des Früheren, sondern das Fehlen des Späteren. (Hiermit stimmt Freuds Auffassung des Neurotikers überein.) —

Es ist klar, daß die drei Stufen der Erotik nur der Ausdruck einer Zeit auf einem bestimmten Gebiete sind. Das Altertum ist ganz diesseitig, anschaulich und unpersönlich gewesen, das Mittelalter hat allen Wert ins Jenseits und in die Seele gelegt, die Schönheit des Frühlings durfte nur Zeichen einer anderen Schönheit sein.

Wie schön ist es hienieden!
Wie mag es erst dort drüben sein?

sagt Bruder Hans typisch. Unsere Zeit aber fühlt das tiefe Bedürfnis, das Erdenleben mit allen Wünschen und Vollendungen der Seele zu erfüllen, die jenseitigen Ideale nicht zu zerstören, sondern ihres metaphysischen Charakters zu entkleiden und ihre Idealität mit ihren unvergleichlichen Wert im Leben wirken zu lassen, daß es erhöht und geheiligt werde. Nicht die Ablehnung des Jenseits ist der Wille der Besten, sondern das Verständnis vergangener Jenseitswerte als starke Richtlinien fürs Diesseits, eine höhere Einheit aus Wirklichkeit und Ideal, die Verklärung des Lebens unter dem Aspekt der Ewigkeit. — Dies gilt auch fürs Liebesleben: das Natürlich-Menschliche soll geadelt und verklärt werden durch den Gedanken der überschwänglichen, ewigen Liebe. —

Falls meine Aufstellungen Stand halten, wäre mit ihnen der ontologische Charakter des geschichtlichen Werdens und der prinzipielle Wert der Geschichtswissenschaft für die Erkenntnis der menschlichen Seele erwiesen. Denn es ist an einem speziellen und außerordentlich wichtigen Gebiete gezeigt worden, daß dasjenige, was für unsere Vorstellung den Menschen ausmacht, nicht von Anfang an dagewesen ist, sondern daß es sich in bekannter historischer Zeit gebildet hat, oder anders formuliert: Die Geschichte kann und muß uns lehren, wie der Geist und die Seele des Menschen entstanden sind (nachdem uns die Naturgeschichte gelehrt hat, wie sein Körper wurde). Nicht „wie es gewesen ist" (Ranke), wollen wir erfahren, wenn wir an die Geschichte mit philosophischem Sinn herantreten, sondern wie es geworden ist, wie wir selber haben zustande kommen können. Die Geschichtswissenschaft, die nicht auf die Gegenwart abzielt, die sich mit dem Wissen um Vergangenes genug sein läßt, ist antiquarisch und tot und hat im höchsten Fall ästhetischen und Liebhaberwert, nicht aber kulturellen. Nur das in der Vergangenheit ist historisch im höchsten Sinn, was produktiv gewesen ist, was lebendig gewirkt und das neue Wertvolle hervorgebracht hat.

Ein neues und enges Verhältnis zwischen Psychologie und Geschichte wird dadurch hergestellt: Die Hauptaufgabe oder wenigstens eine der Hauptaufgaben der Psychologie, nämlich die Konstruktion des Normalmenschen, hat eine neue Möglichkeit der Lösung empfangen: das Wesentlichste, das im Laufe der historischen Entwicklung in der Menschheit entstanden ist, muß im normal entfalteten Menschen von heute wieder zu finden sein. Der normale Mensch von heute ist nicht der normale Mensch einer früheren Zeit, er wird von Jahrhundert zu Jahrhundert reicher und komplizierter, ist aber immer intuitiv historisch (und nicht etwa statistisch oder experimentell) zu finden. So gefaßt ist die Geschichte eine Hilfswissenschaft der Psychologie oder Psychologie

der ganzen Menschheit, wie sich die Entwicklungs-Psychologie des einzelnen (die noch so wenig behandelt worden ist) als abgekürzte Geschichte des Ganzen darstellt. Eine vergangene Kulturperiode kann prinzipiell im Leben des einzelnen voll entwickelten Menschen aufgesucht werden; wie umgekehrt die Stadien im Leben des einzelnen als Fingerzeige in die Geschichte hineinweisen.

Die so verbreitete und niemals bewiesene Meinung, daß alles Entscheidende und Große ja doch von Anfang an dagewesen sein müsse, so daß der Geschichte echter philosophischer Erkenntniswert nicht zukomme, ist demnach widerlegt, wenn die Entstehung grundlegender menschlicher Gefühle in bekannter historischer Zeit nachgewiesen werden kann. Die andere komplementäre Behauptung dagegen, daß nichts ganz verschwindet, was jemals bestanden habe, ist anzuerkennen: denn in der Seele des Menschen geht nichts völlig unter, es kommt vielmehr durch die neu eintretenden Motive und Wertungen in eine andere Stellung zum Ganzen; und mag es auch als Element noch immer dasselbe sein, im ganzen Seelenkomplex ist es doch etwas anderes geworden: die Sexualität, die am Anfang selbstverständlich und nicht weiter zweifelhaft gewesen ist, tritt später in Beziehungen zu den neuen Faktoren des erotischen Lebens und wird problematisch und dämonisch. — Man kann so lange von naturhaftem Dasein sprechen, als der Mensch ganz im Strom des Werdens eingebettet und noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst gekommen ist. In dem Augenblick aber, da der Geist und das Selbstbewußtsein ins naturhafte Dasein eindringt, gibt es nicht mehr bloße Änderung — das Wachstum in der Natur —, sondern Kultur, deren Darstellung die Geschichte ist. Die Natur hat keine Geschichte im Sinn des Entstehens von Werten, bei den Völkern, die noch nicht in die Kultur eingetreten sind, wiederholt ebenso wie bei Pflanzen und Tieren jede neue Generation die früheren, es gibt wohl Veränderung durch Anpassung an die Umwelt, aber keinen Wert und damit keine Geschichte. —

Soviel über das Methodische und Formale, das vielleicht aus meinen Darlegungen erschlossen werden darf. Zum Schlusse noch eine Bemerkung über die letzten Konsequenzen des Gegenstandes selbst. Ich habe den tragischen Charakter verständlich machen wollen, der im höchst gesteigerten Gefühlsleben mit zwingender Notwendigkeit liegt, die Grenzen zeigen, die allem großen Fühlen gesetzt sind, und die Sehnsucht, die sie überfliegen möchte. Nur auf seinen unteren körperlichen Stufen findet das Gefühlsleben des Menschen, das seinem ganzen Wesen nach unbegrenzter Entfaltung fähig ist, wirkliche Befriedigung, Hunger, Durst und Sinnlichkeit können gestillt werden (daher weist auch die erste Stufe der Erotik nichts Tragisches auf). Das Gefühl aber, das die Seele ganz beherrscht, ist unstillbar. Nicht nur der Erkenntnistrieb des großen Denkers, die religiöse Sehnsucht des Mystikers, der ästhetische Wille des seltenen Künstlers — auch die Liebe und Sehnsucht des großen Erotikers muß über alles Erreichbare hinaus ins Unendliche streben. Die Erde ist einmal das Reich der mittleren Gefühle, der mittleren Taten, der mittleren Menschen. Und der Liebende, der die Schranken nicht zu ertragen vermag, schafft sich eine andere Welt — die Welt der metaphysischen Erotik.

z. B. auf das Kapitel vom Erhabenen, auf das „vom Philosophieren", auf das merkwürdige Kapitel vom „Schicksalsmenschen", das eine völlig neuartige psychologische Wertung Napoleons versucht, am nachdrücklichsten aber auf das Schlußstück: „Stufen der Genialität" aufmerksam gemacht. Neben der Abhandlung über das Tragische ist dieser Gedankengang, der das Inkommensurable schlechthin, das Genie, in eine fast entwicklungsmäßige Ordnung einzureihen unternimmt, die stärkste geistige Gestaltung dieses an Ideen und Erkenntnissen überreichen Buches.

Felix Braun in der Neuen Rundschau, Berlin.

„Die Grenzen der Seele" sind eine sehr systematische, scharfsinnige, einfache, bescheidene und doch mit ernster Kühnheit zu einem Kolossalgemälde des menschlichen Geistesringens hinansteigende Konfession von prächtigem, lebensbejahendem Ernst. Sie handeln so ziemlich von allen Bezirken des Geistes, stets bis ans Letzte herandringend, stets spannend, stets allgemeinverständlich, stets Klarheit und Schönheit der gewählten künstlerischen Entwicklungslinie festhaltend. Ein eigenartiger Dichterschädel grub sich in verbissenen Ringerjahren durch das Hochgebirge des Vorhandenen und Gegebenen; Tag und Nacht lernte er, bis endlich die heroische Absicht der Übersicht gelungen war. Das Buch kündet von Erlebnissen durchweinter und durchspöttelter Tage, vom Leben mit Menschen und von schürfender Einsamkeitsarbeit; es spricht zwischen den sicher hingelegten Zeilen erschütternde Nachrufe für Abgestorbenes und Verlassenes, für abgeirrtes Suchen und in sich selbst unerbittlich kritisch Beleuchtetes. An dieser Selbstreinigung und Selbstanalyse teilnehmen zu dürfen, ist höchster Gewinn für jeden Ehrlichen. Lucka gibt eine Geschichte des menschlichen Geistes für alle Zeit, geboren in unserer Zeit; wir fühlen uns durch ihn wieder einmal klarer, bewußter, stolzer und freudiger, beglückt ins Ganze eingebunden.

Walter von Molo im Berliner Tageblatt.

Nicht nur dem Umfang, sondern auch der Bedeutung nach stellen sich an erste Stelle die großzügigen „Grenzen der Seele" von Emil Lucka. Mit gleichem Ernst wie in seinen „Drei Stufen der Erotik" und einer noch gereifteren Kraft bemüht sich der Wiener Dichter-Philosoph hier um das Problem des inneren Menschen, wälzt zu einem „System des Menschen" kühn die Grundblöcke heran. Seine Einteilung in Mittelmenschen und Grenzmenschen ist sprachlich richtiger und inhaltlich präziser als die bisher übliche in normale und anormale. Lucka geht von breitester Grundlage aus den Manifestationen der Seele bis in ihre zartesten Verästelungen nach, überall belegt er die abstrakten Erörterungen mit Beispielen blühenden Lebens aus Kunst und Dichtung, aus dem Treiben des Alltags wie aus dem Sonderdasein der Heroen, so daß sein Vortrag keinen Augenblick trocken und seine Lehre nichts weniger als doktrinär erscheint. Im letzten Essai werden vier Genies verschiedener Stufen, Dante, Shakespeare, Goethe, Bach wundervoll gegeneinander abgewogen. Luckas „Grenzen der Seele" sind nicht nur eine wahre Fundgrube für Psychologen, Künstler, Dichter und Kulturhistoriker, sondern zugleich eine höchst anregende Lektüre für jeden Gebildeten, den es etwa lockt, sich mit den Entwicklungsmöglichkeiten des homo sapiens nachdenkend und phantasierend zu beschäftigen.

Kurt Martens im Literarischen Echo, Berlin.

Ich erinnere mich nicht, in den letzten Jahren ein wissenschaftliches Buch gefunden zu haben, das mich so gefesselt, so im Innersten gepackt hat wie Luckas „Grenzen der Seele". Hier spricht ein Psychologe zu uns, der zugleich ein feinsinniger Dichter ist, ein Gelehrter, der hinabgestiegen ist in die letzten Tiefen der menschlichen Seele. So ist dieses Werk feinster menschlicher Seelenanalyse entstanden, eine Arbeit von bleibender künstlerisch-wissenschaftlicher Bedeutung. Das Schlußkapitel „Stufen der Genialität" krönt das Werk, das in einer Analyse Dantes, Shakespeares, Goethes und Bachs seinen inneren und äußeren Abschluß findet. An diesen Männern zeigt Lucka die vier

höchsten Möglichkeiten, Mensch zu sein, und beweist die umso größere Genialität des Künstlers, je entschiedener in ihm das Subjektive ins Allgemein-Menschliche erhoben ist.

Karl Georg Wendriner im Berliner Lokal-Anzeiger.

Lucka stellt sich die ungeheure Aufgabe, gleichsam die Spannweite für das Leistungsvermögen der menschlichen Seele abzumessen und stößt hierbei mit Notwendigkeit auf das Problem der Tragik. Es ist ein tiefer und schöner Gedanke Luckas, daß er diese Tragik an einer Reihe der erlauchtesten Genien mit der Kraft psychologisch durchgeführter Beispiele zu beleuchten unternimmt. Es darf gesagt werden, daß für die Psychologie des Genies in Luckas Buch eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube neuer und spannender Anregungen gegeben wird. Über Beethoven und Michelangelo, Dostojewski und Poe, Spinoza und Fichte, Napoleon, Dante, Shakespeare, Goethe, Bach kann man hier Seelenanalysen lesen, die in der Art, wie sie auf Tiefstes, Ursprünglichstes zurückgreifen, mich geradezu unvergleichbar dünken.

Franz Servaes in der Vossischen Zeitung, Berlin.

Als Anatom erschien uns Lucka, der die feinsten Wurzeln des seelischen Geschehens aufdeckt, aber er ist auch ein Baumeister kühnster Prägung. Verwegen oft erscheint der Bau, den seine Meisterhand auftürmt, aber jeder Quader ist peinlich geprüft, die Formen zueinander abgetönt, so daß ein Dom vollendet wurde von lückenloser Schöne.

Kieler Zeitung.

Druck von C. Haberland in Leipzig


Stanford University Libraries
3 6105 010 663 743



